

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN:	<i>Actualidad de San Agustín</i>	243
---------------	--	-----

ARTICULOS

MICHELE F. SCIACCA:	<i>Dialecticidad de la naturaleza humana y su problemática esencial en el pensamiento de San Agustín</i>	246
ALBERTO CATURELLI:	<i>Los grados de perfección del alma según San Agustín</i>	254
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Determinación de la influencia neoplatónica en la formación del pensamiento de San Agustín</i>	272
MANUEL GONZALO CASAS:	<i>Fundamentos de la realidad en S. Agustín</i>	288

NOTAS Y COMENTARIOS

ALMA NOVELLA MARANI:	<i>El pensamiento religioso de León Bloy</i>	295
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Congreso Internacional de Filosofía de São Paulo</i>	300

BIBLIOGRAFIA

GASPAR NINK: *Ontologie* (Guido Soaje Ramos) pág. 307; ANGELO WALZ: *San Tommaso D'Aquino* (A. Quarracino) pág. 309; HELMUT KUHN: *Begegnung mit dem Sein* (Walter Brüning) pág. 311; G. NUTTIN: *Psicanalisi e Personalità* (G. Blanco) pág. 312; LA VAISSIERE-PALMES: *Psicología Experimental* (G. Blanco) pág. 312; HANS REICHENBACH: *La filosofía científica* (J. E. Bolzán) pág. 313.

CRONICA

INDICE

Director

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Redacción

GUILLERMO BLANCO

GUSTAVO E. PONFERRADA

ACTUALIDAD DE SAN AGUSTIN

(354-1954)

I

Con motivo del XVI centenario del nacimiento de San Agustín, Occidente evoca las múltiples facetas de su obra genial y de su personalidad ejemplar.

El Obispo de Hipona ha ejercido y sigue ejerciendo una profunda influencia no sólo en la Teología y Filosofía católicas, sino también en la cultura de todo el mundo civilizado. Su pensamiento pluriforme posee una vitalidad siempre actual, que parece haber sido elaborado para los problemas más acuciantes de cada época, también de la nuestra. La concepción de Agustín responde a las inquietudes y se adapta a las exigencias de todos los tiempos y resuelve los problemas en que cada hombre se debate en su situación y mundo propio.

De ahí que su doctrina, a diferencia de la de otros, no haya conocido ocaso ni haya sido relegada nunca al olvido. San Agustín es el autor de todas las situaciones y tiempos; pero no a la manera de Santo Tomás, por expresar una Sabiduría perenne, quintaesenciada y, por eso mismo, siempre vigente por encima de todas las realizaciones y mutaciones históricas, sino, por el contrario, por proyectar esa misma Sabiduría sobre los problemas más hondos y decisivos de la propia vida, en que se debate el hombre individual concreto. Podríamos decir que San Agustín encarna ejemplarmente al hombre real existente de todos los tiempos, pero no en sus problemas circunstanciales y epidérmicos, sino en sus problemas esenciales y, por ende, permanentes; no al hombre de la crónica sino al hombre de la historia. Lo que el hombre real es con sus tendencias y pasiones y con sus aspiraciones específicas, todo ese complejo mundo del espíritu y de la materia íntimamente compenetrados en que se actualiza y desenvuelve la vida del hombre en su propia intimidad y en su proyección trascendente, está ejemplarizado en toda su fuerza, vivido en toda su riqueza, expresado con todo su vigor y esclarecido desde los principios más hondos, en San Agustín; hasta tal punto que, en su vida y obra, los hombres de ayer, de hoy y de mañana encuentran formula-

dos y solucionados sus propios problemas fundamentales, que emergen desde el centro mismo de su vida y de su ser.

San Agustín realiza el paradigma del hombre tal cual es en su realidad concreta e histórica, del hombre caído y redimido, del cristiano de todos los tiempos, con sus pasiones más groseras y sus anhelos más puros, con sus desvíos de la verdad en su inteligencia y con sus descarríos del bien en su voluntad, y también con su búsqueda azarosa de la verdad total y con su entrega generosa y sin reservas al bien. Todo hombre se encuentra a sí mismo en San Agustín, busca y encuentra en él el camino de su propia vida. De ahí la subyugante atracción de su persona y de sus obras.

La fuerza de la Sabiduría agustiniana proviene, pues, de su encarnación en la vida de su propio autor. Nunca como en San Agustín doctrina y vida se unieron más íntimamente; de modo que, aun expresando y solucionando problemas esenciales y permanentes del hombre, la verdad agustiniana es la expresión más viva, vigorosa y personal, más penetrada y cargada de la propia intimidad. Y si es verdad que, relatando los actos de su propia vida, tal como lo hace en sus admirables Confesiones, San Agustín no puede menos de iluminarlos y explicarlos dentro de los principios teóricos de su concepción teológico-filosófica, también es verdad la proposición inversa: que la Sabiduría agustiniana no está expuesta fría y descarnadamente, sino siempre impregnada del aliento vital de que se ha cargado al pasar por los meandros de aquella alma ardientemente apasionada.

De ahí proviene, también, el carácter aparentemente carente de unidad sistemática, pero en verdad orgánicamente unitario, de los tratados agustinianos. Porque, en verdad, no expresan ellos sus juicios y raciocinios en un orden rigurosamente lógico, sino que son más bien el fruto orgánicamente complejo y desbordante, como la misma vida total del autor de donde brotan y de que se nutren.

II

El sentido personal con que todo el pensamiento agustiniano está estructurado, como expresión intelectual de la propia intimidad, determina, a la vez, el tema central y unitario de toda su obra. San Agustín trata del alma —del alma humana y cristiana— pero desde la propia alma; y de Dios, pero de Dios vivo y personal, Uno y Trino, de la Revelación cristiana, tan por encima de Dios tal como lo alcanza nuestra razón, que tampoco él descuida.

Dios es el centro y meta del alma, su razón suprema de ser y de vivir. El alma no es sino como un anhelo substancial de Dios trascendente, en cu-

ya posesión encuentra su propia perfección inmanente, la plenitud de su propia intimidad.

De allí que todo el rico y desbordante caudal doctrinario de San Agustín se reduzca, en definitiva, a un diálogo continuo y variado entre su alma y Dios, entre su alma, totalmente enamorada de Dios, y el divino Amado. En la visión agustiniana, el mundo sólo entra como un emisario que trae el mensaje de la Verdad, Bondad y Belleza de Dios, con su finita y contingente verdad, bondad y belleza, que él recibe y participa de aquéllas.

El hombre frente a Dios, como a su Bien o Fin supremo, con el consiguiente problema de la ordenación de la propia actividad libre para alcanzar su perfección en la posesión de Dios o, en otros términos, la Antropología, la Teología y la Religión y la Moral, no como problemas puramente especulativos, sino como un problema total y supremo del hombre, solidario en todas sus partes: teórico y práctico, natural y sobrenatural, humano y divino: he ahí el tema de todas las investigaciones agustinianas, realizadas en el clima dramático de la conciencia, con toda la fuerza que cobran enraizadas en la propia existencia.

Y como el problema central del hombre de todos los tiempos —también del de hoy— es realmente el problema telógico-religioso, desde el cual, únicamente, encuentra solución definitiva el problema antropológico y moral, de ahí, también, la actualidad perenne y el interés apasionante que ofrecen los escritos agustinianos al hombre de hoy, como al de ayer, y más todavía al de hoy que al de ayer, precisamente porque, con la pérdida de Dios, el hombre contemporáneo ha perdido el sentido de la propia existencia, de su ser y deber-ser, y busca, azaroso y desesperado, la salida a su encerramiento que lo devora internamente, con la contradicción y la angustia, hecho, como está desde los más íntimo de su ser, para la infinita Trascendencia.

III

El profundo y rico pensamiento del genio de San Agustín posee la perennidad que le otorga su verdad y originalidad, armónicamente conjugadas, al par que la vigencia y atracción subyugante que ejerce en todas las épocas, que le viene de ofrecer la formulación y solución del tema central del hombre de todos los tiempos, y de estar impregnado todo él —aun siendo expresión y solución del hombre en general— del acento y calor de la propia vida. La fuerza fascinadora que ha ejercido y sigue ejerciendo sin desmayos desde hace dieciséis siglos sobre el mundo, finca en el hecho de que la doctrina y la vida agustinianas, armónicamente penetradas y conjugadas, son la imagen ejemplar, en que se ve reflejado y comprendido el hombre de Occidente.

DIALECTICIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA Y SU PROBLEMATICA ESENCIAL EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN

*"Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec
requiescat in te" (1).*

"Nos hiciste para Tí": el haber sido hecho por Dios y para El es lo esencial del hombre. Toda definición que no tenga en cuenta esta primordial vocación suya, que es como la esencia de su esencia, y no contribuya a hacerla explícita, es errónea o, a lo menos, incompleta. La aspiración a Dios no es un estado de ánimo o una exigencia puramente subjetiva, sino un *status* ontológico, connatural al hombre, cuya condición "natural", por tanto, es la de ser un ente creado con un destino, el cumplimiento del cual trasciende todos sus actos y el orden de la naturaleza. Quedan así indicados, por una parte, la orientación y el fin de la búsqueda y de la vida de cada hombre singular como tal, y por otro lado, los límites de cuanto el hombre puede hacer para alcanzar aquella finalidad, cuya realización no depende sólo de él o de la ayuda y colaboración de otros hombres (aunque sea de la humanidad entera). De aquí la "inquietud" irremediable: la paz está en Dios y no en el mundo; en consecuencia, toda la vida de la criatura, hecha "para Dios", es estado de inquietud, continuo y renovado consentimiento al Ser (y, por ende, paz), y perenne aspiración a la paz que todavía no posee y espera lograr, que teme no conseguir, o perder, por un reniego del Ser, que sería ante todo un "no" a su naturaleza profunda, esencial. A medida que el hombre conquista una más clara y honda conciencia de su propio ser, descubre que, hecho para vivir en este mundo, no ha sido hecho para este mundo; que el amor de Dios es su paz, pero no es aún la paz, la cual aparecerá sólo cuando descanse en El; que no estar hecho para el mundo es su gran esperanza, pero también su constante, ineliminable descontento. El hombre está *en* el mundo, creado para él; pero él está hecho *para* Dios, que no es el mundo; condición incómoda, ya que no existe adecuación entre su ser *en* y

(1) Cf *Confesiones*, L. I, c. 1.

su ser *para*. La naturaleza del hombre es “dialéctica”, “discurso” infinito, siempre abierto, porque concluirlo trasciende la posibilidad del hombre. En efecto, él aspira (y aquí está su verdadera paz) nada menos que a la beatitud: “*nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*” (2).

Agustín, al precisar la “causa del filosofar”, la califica; así calificada, es la vida misma en su plenitud. La filosofía, entendida como búsqueda del Bien beatífico, no puede ya reducirse al solo capítulo de las nociones abstractas y de las demostraciones formales; es esto también, pero insertado en la concretez del hombre que, al buscar con todo su ser el Bien para quien fué creado, convierte el filosofar, que es la convergencia de su vida íntegra hacia el fin supremo de esa misma vida, en un movimiento de todo su ser hacia Dios, finalidad suya, y a la que lo endereza su vocación esencial. La beatitud, móvil del filosofar, es Dios; pero no basta “filosofar” para obtenerla: buscar la verdad con espíritu veraz es la fidelidad necesaria para una fundada esperanza, pero no es suficiente para su satisfacción. Es preciso, por cierto, un movimiento del hombre hacia Dios; pero también se requiere un movimiento de Dios hacia el hombre, porque éste, débil pecador, no puede pretender la beatitud a la que le es imposible dejar de tender. La filosofía, como búsqueda del Bien beatífico, es empeño y apuesta de toda la vida: todo el hombre está interesado en esta rebusca total a cada instante de su vida, que es etapa de un “itinerario”, cuyo cumplimiento es don divino y no simple fruto de la ciencia y virtud del sabio.

Como se sabe, el *Contra Academicos* y el *De beata vita* oponen a la concepción de la sabiduría como pura búsqueda, que estéril y contradictoriamente cree hallar en sí misma su satisfacción, la de una sabiduría como hallazgo y fruición de la verdad, esto es, de una positiva beatitud. La “serenidad”, académica, fincada en la renuncia a la verdad —que, sin embargo, continúa buscándose—, es beatitud aparente y ficticia. Agustín acepta el principio de que la causa del filosofar sea la beatitud, pero precisamente por eso rechaza la afirmación de que esta última resida en una búsqueda siempre inconclusa y siempre inconcluyente. Por otra parte, como él hace consistir la beatitud en la fruición de Dios o del Sumo Bien, o sea, en la actuación de un fin que el hombre por sí solo no puede realizar, aunque responde a su vocación fundamental, la persecución de tal fin continúa toda la vida, y su actuación trasciende el curso histórico de ésta, tanto en cada una de sus peripecias como en su integridad.

Evidentemente, aquí se presenta a Agustín un imponente conjunto de problemas filosóficos y teológicos: a) demostrar que la mente humana es capaz de verdad y, por tanto, que la investigación filosófica es positiva y yerran los Académicos al sostener que se agota negativamente en sí misma;

(2) Cf. *De civitate Dei*, L. XIX, c. 1, n. 3.

b) pero, garantizado el orden natural, es erróneo afirmar con los estoicos, e incluso con los "platónicos", que la realización del fin del hombre sea obra exclusivamente humana, en cuanto el hombre por sí y con sus solos medios no puede darse la beatitud; c) por consiguiente, se equivocan los académicos cuando condenan la razón a la duda invencible y perpetua, y se equivocan más aún cuando colocan la felicidad en la "suspensión del juicio", pero en cambio tienen razón hasta cierto punto al considerar la investigación como inagotable e inacabable, si bien por motivos diversos de los de Agustín; tienen razón los estoicos y los "platónicos" al afirmar que el hombre es capaz de verdad, pero yerran cuando sostienen que la sabiduría y, por ende, su felicidad última, es una conquista suya, fruto de la virtud humana ⁽⁸⁾; y todos (Cicerón con ellos) tienen razón al asignar como fin de la filosofía el logro de la felicidad (esto es, el decir que la filosofía es sabiduría), pero, concedores del fin, por ignorancia no saben indicar los medios o la vía para conseguirlo, e incluso señalan como medio la misma filosofía (en la que resuelven el momento religioso), que, al revelarse insuficiente, genera desconfianza y escepticismo, o sea, la posición negativa de los Académicos; d) la filosofía, por tanto, si se reconoce que Dios es el fin y la beatitud del hombre, no dispone de todos los medios necesarios para realizarlos; e) en este punto es donde ella se encuentra con la religión, con la Verdad revelada, y se vuelve patente la conveniencia del momento racional y del momento religioso, la convergencia de los dos órdenes de verdad: la filosofía, actividad humana y natural, halla su complemento en el Verbo o verdad de fe, sin negar y perder su positividad, que más bien resulta sobrenaturalmente elevada; f) el hombre, por otra parte, aún sabiendo que no puede darse la beatitud, si verdaderamente se conoce a sí mismo no puede dejar de perseguirla con todas sus fuerzas, porque le es natural la aspiración al Sumo Bien; por tanto, el hombre es capaz de verdad y de virtud pero, a la vez, sus capacidades cognoscitivas y morales (la mente y la voluntad) son insuficientes para realizar el fin que, por lo demás, es estímulo y orientación para el pensar y el querer; g) igualmente, por un lado la vocación esencial del hombre es la fruición del Sumo Bien y, por el otro, en el estado actual no dispone de los medios idóneos y suficientes para realizarla; h) explicar esta situación, que es la de todo hombre de carne y hueso, sólo es posible planteándose el problema del mal y de su origen (como en efecto se lo plantea en el *De ordine*, en los *Soliloquia* y en el *De libero arbitrio*, que siguen inmediatamente al *Contra Academicos* y al *De beata vita*, aun cuando el último de aquellos tres escritos haya sido acabado en un segundo tiempo); i) junto al problema del mal debe proponerse la cuestión de la inmortalidad del

(8) Con un lenguaje pascaliano, puede decirse que Agustín "realza" la razón en contra de los escépticos que la envilecen, y la "rebaja" en contra de quienes la ensoberbecen,

alma, desde que el fin (y por consiguiente la beatitud) del hombre es Dios, o sea, el Bien que no es ningún bien de este mundo y, por eso, no puede obtenerse en el curso terreno de la vida (de este asunto se ocupan también los *Soliloquia*, aparte del *De immortalitate animae*); j) pero el problema de la inmortalidad del alma personal no es soluble sin el otro, en él implícito, del origen del alma misma; k) y, como el hombre es alma y cuerpo, los dos problemas precedentes plantean el de las relaciones entre los dos elementos, o sea, del hombre en su integridad. Así, el *fecisti nos ad te*, esa cualificación ontológica del hombre, inviste toda la antropología agustiniana e incluso su problemática filosófica como tal, ya que “causa” de toda investigación es la beatitud.

La antropología y la psicología de Agustín están, por ende, sometidas a una moral que, aunque autónoma en su orden, halla su acabamiento en las verdades reveladas, exigidas por ella y por el movimiento intrínseco de la voluntad (más bien por todo el hombre), sin que ello sea obligante para Dios, cuya acción sobrenatural permanece siendo gratuita. Tampoco el conocimiento, como sabemos, tiene su fin en sí mismo: es medio de salvación, a la par de la acción. Sería un error (y es un error frecuente en las interpretaciones de la filosofía agustiniana) afirmar que Agustín, al final, apela a la Revelación y no a los medios y métodos naturales o normales de la investigación. Por el contrario, no deja de servirse de uno solo de estos medios, y tiene críticamente en cuenta todos los datos de la experiencia. Pero justamente en estos datos, en lo profundo del hombre y de su naturaleza espiritual, halla que el triunfo supremo, y el único exhaustivo de su actividad global e integral, es Dios, y que Dios es su salvación; vale decir, demuestra (sin servirse de la Revelación) que los datos de la experiencia y los medios normales son tales —a la altura de su “norma” y en la plenitud de realización de ésta— sólo si están colmados por el don de Dios, que es el don de nuestra salvación. Se deduce, entonces, que toda la búsqueda filosófica no es, en definitiva, sino un medio para aclarar, precisar y profundizar las relaciones entre el alma y Dios ⁽⁴⁾; y no del alma en general, sino de *mi* alma con Dios, que la ha hecho para Sí. En resumen, los datos de la experiencia y los métodos normales de la investigación resultan aclarados y empleados para definir ese “nudo ontológico” que une el *ego creatus* con el *Ego creans*, cada persona singular con la Persona.

Pero “aclarar” el alma, para Agustín, es como encontrar a cada paso un rayo de luz que nos guía hacia profundidades siempre más oscuras e insondables. Proponerse el discurso del alma es fatigarse con una cuestión inextricable; “me he convertido para mí mismo en campo de dificultad y de abundante sudor”; sin embargo, “ninguna cosa me está más cerca que yo mis-

(4) Cf. *Soliloquia*, L. I, c. 7, cit.

mo" (5). Una "oscura claridad" desciende sobre ella con la fe, que ilumina su enigma, hace claro su destino, y le ofrece la posibilidad de la salvación. Pero el esclarecimiento completo del enigma del alma (de "yo alma": *ego animus*) (6) no reside en el presente temporal, sino que, de la oscuridad de cada presente, es remitido a la eternidad, que es aclaración de todas nuestras oscuridades en torno a la conciencia. El proceso de profundización en nosotros mismos y de conquista de una conciencia de toda nuestra conciencia (o, si se quiere, de la actuación plena de la autoconciencia) es infinito, inagotable, precisamente porque se cumple más allá del curso del tiempo, en la eternidad, en Dios y por regalo de Dios; hay autoposesión si Dios nos posee, si se da a nosotros en la gracia elevante, salvadora y beatífica. La autoconciencia como conocimiento de la verdad interior, como luz de la mente y guía de la voluntad, tiene un movimiento vertical que nos fija en Dios; el alma del alma es la atracción "teísta", que, en el curso temporal de la vida, hace que el alma sea oscura para sí misma, mantenga un límite insuperable, una zona de conciencia no actuada todavía y cuya actuación es estímulo, resorte y acicate de toda actuación parcial. La "atracción" teísta genera, mientras el alma está condicionada por la vida temporal y tiene aún en el hoy un mañana histórico, su "tensión" hacia el mañana que será su hoy eterno. La eternidad, por eso, y no el curso temporal de la vida, es el estado de la conciencia perfecta, plena; únicamente en lo eterno será todo lo que es.

Aparte de otras consideraciones que aquí omitimos, destaquemos en seguida que Agustín descubrió el verdadero concepto de conciencia, legando una verdad preciosa a toda la filosofía posterior. Mientras para Plotino el movimiento de elevación o de conversión del alma conduce a la desaparición de la conciencia en el instante en que el alma misma se separa de la materia, para Agustín aquel movimiento lleva a que la conciencia consiga un dominio siempre mayor sobre sí, a una afirmación progresiva y cada vez más profunda de autoconciencia, hasta el punto en que la conciencia pierde sus oscuridades y su virtualidad, y alcanza su plenitud de posesión (no su disolución) en Dios, donde es en todo su ser. Para Plotino el proceso de ascensión del alma coincide con una gradual renuncia a su naturaleza, hasta su aniquilamiento en el Todo; para Agustín, se identifica con una progresiva conquista, purificación, subida, valorización. El vínculo moral-religioso entre mi alma (*ego animus*) y Dios es el único problema esencial de la vida: la historia interior de una sola alma es más importante que todos los acaecimientos exteriores, aunque mucho más aparentes, de la historia, cuyo sentido, como el de todos los demás hechos del

(5) Cf. *Confesiones*, L. X. c. XVI: "*Ego certe, Domine, laboro hic, et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii...; quid autem propinquius meipso mihi?*".

(6) Cf. *Confesiones*, *ibid.*

mundo, está en relación y debe buscarse en el de cada alma singular, que es centro de cada acontecimiento. El hombre interior, la persona como conquista del pleno ser de la conciencia, adquieren su dignidad y su valor total en la comunicación con Dios, que es interior al acto y lo trasciende; está más próximo al hombre de lo que él lo está con respecto a sí mismo, y es sin embargo lejano, inalcanzable. La interioridad, en su alcance metafísico, revela toda su autonomía respecto al mundo precisamente cuando más conciencia logra de la vocación del hombre por Dios y de su dependencia de creatura respecto al Ser creador. El “naturalismo” griego, como ya notó alguien, resulta absolutamente superado ⁽⁷⁾; Agustín descubre la presencia de Dios —que es el fin no naturalmente realizable del hombre— en el alma, a través de la profundización de su esencia y de sus movimientos más íntimos y esfumados. Nunca, antes de él, la metafísica había sido tan fuertemente “interiorizada”, y nunca la interioridad o la experiencia psicológica había revelado tanta profundidad metafísica. La concretez del método, por otra parte, no lleva menoscabo ni a la ontologización de la investigación ni a la objetividad racional de los resultados.

El hombre es la totalidad de sus actividades vitales y espirituales. Por eso, tender a Dios no es un puro conocer, sino también un “amar”; incluso no existe un conocimiento verdadero que no implique también un amor, y no hay amor que no sea también un conocimiento: “mi peso es mi amor; por él soy levantado doquiera soy levantado” ⁽⁸⁾; y el amor de Dios es un don de Dios.

Pero las cosas no son tan simples: el hombre a menudo experimenta que ha quedado por debajo del plano del Ser, de la verdad, de la norma moral; por debajo de la condición de disponibilidad para el don de la beatitud; se siente dominado por instintos, por pasiones, por movimientos vitales y espirituales que él no aprueba, y que sin embargo lo gobiernan y lo humillan. Es cierto que la conciencia de la propia miseria, de la caída siempre inminente, por la cual no nos sentimos nunca seguros, tiene su lado positivo en cuanto impide la soberbia: no se conoce a sí mismo quien ignora la propia indigencia y se considera a buen recaudo porque está protegido por una virtud, creída invulnerable sólo porque está acorazada por la soberbia. Ésta también es una manera —como la otra aparentemente opuesta— de abandonarse a las pasiones excesivas; de “desbordar miserablemente” ⁽⁹⁾ siguiendo el ímpetu de la correntada del orgullo. La voluntad está como dividida: quiere lo que quisiera no querer y, al mismo tiempo, quiere lo que no consigue querer eficazmente; la libertad queda paralizada por este conflicto, con cuya supera-

(7) Cf. R. EUCKEN. *La visione della vita nei grandi pensatori*, Milano, Bocca, 4ª ed., pág. 197.

(8) Cf. *Confesiones*. L. XIII, c. 9. - *Dilectio dulce verbum, sed dulcius factum* (In *Ep. Joam.*, Tract. VIII, 1).

(9) *Efferbui miser*. (Cf. *Confesiones*, L. II, c. 2).

ción o composición se reconquista a sí misma. Justamente cuando el antagonismo es agudo (y agudizado por la conciencia que se tiene de él) la libertad se pone a prueba; entonces, en efecto, ella se afirma por lo que es en esencia, o sea, como iniciativa para unificar las tendencias de la voluntad, para realizar la convergencia en un nivel más alto de aquél en que las tendencias mismas se sitúan como divergentes. Y la unidad de la voluntad coincide con la unidad de la libertad.

Pero, ¿puede la voluntad (esto es, el hombre, considerado aquí bajo el aspecto de la voluntad, que incluye los demás) ser totalmente ella misma? Debe quererlo; pero no basta, en cuanto la naturaleza humana ha decaído por causa del pecado. De ahí que la filosofía, estoica, o académica, o como se quiera, no es remedio adecuado y suficiente: no se trata de atiesarse frente al mal, de despreciar el dolor y otras pretendidas “debilidades”, ni de adoptar actitudes de indiferencia, pues todos estos son recursos ineficaces que no resuelven el problema de la inquietud del hombre, ni elevan al hombre mismo a un plano superior, en cuanto no está el de la autosuficiencia del sabio indiferente, soberbio, deshumanizado. La solución ha de buscarse en una diferente impostación del problema, a fin de que el hombre no se precipite en un abismo de desesperación, que la positividad de su naturaleza, malgrado tanta miseria, no justifica en modo alguno. El movimiento integral de la voluntad, de querer ser totalmente ella misma (de ser su ser pleno), resulta impedido por una fuerza (el pecado) que nunca logra superar del todo; puede actuar su fin (la libertad plena) sólo si viene a socorrerla otra fuerza, salvadora, omnipotente (aquella que, en el fondo, el hombre invoca siempre como remedio para sus miserias, desvaríos y caídas): la gracia. El movimiento dialéctico de la naturaleza humana, aunque es distinto, no está separado —por causa del nudo ontológico que liga la creatura al Creador— de la dialéctica de otro orden (teológico): pecado-gracia, Adán-Cristo. Surge de aquí la necesidad de que el hombre viva en un estado permanente (momento a momento) de “conversión” (hacia Dios), si quiere realizar la independencia espiritual, la libertad no *de* las pasiones y *de* los sentimientos, sino *en* las pasiones y *en* los sentimientos, o sea, la conquista de esa armonía o paz entre el cuerpo y el espíritu que significa la elevación de todo el hombre (espíritu y cuerpo que, elevado, no es ya “materia”) al plano del Ser, donde está su quietud: *nisi in te supra me* ⁽¹⁰⁾. No tendría sentido el *esse se velle*, el querer vivir en las condiciones más miserables de existencia, si el hombre, y cualquier otra cosa del mundo, fueran sólo negatividad de mal y de miseria. Tanta negatividad carecería de todo relieve de conciencia si el hombre no tuviera al mismo tiempo la conciencia de ser superior a su propia miseria, que es deficiencia o falta inherente a algún bien positivo; y tan es así, que el hombre aspira continuamen-

(10) Cf. *Confesiones*, L. X, c. 21.

te a un estado, que no es ya aquél en que se encuentra en este mundo. Hay, entonces, entre tanto no-ser, una positividad radical de ser, cuyo impulso metafísico hace que el hombre, aunque misérrimo, espere conseguir una felicidad que no es negación, sino afirmación de la vida, elevada al nivel de su cumplimiento. Como por debajo de todo estado de duda existe una certeza fundamental, también por debajo de toda deficiencia existe una presencia de ser, una suficiencia de querer en el orden del *esse*. A nosotros incumbe abrir la vía de comunicación con Dios, a fin de que Dios entre en nosotros como don de Sí mismo, que no es un medio de felicidad, sino fin absoluto.

Empero, para Agustín el alma no se conoce enteramente, nunca es conciencia plena de sí: más descende a sus profundidades y más éstas se le revelan insondables; su actualidad completa trasciende la condición mundana, en cuanto el fin es trascendente. Por eso, subsiste siempre una zona de oscuridad, de misterio, que es justamente el misterio de la salvación o de la unión del alma con Dios, su beatitud. El alma es, entonces, un ignoto conocido y un conocido ignoto: sabe a Quién busca, porque le está presente, pero no sabe qué es la beatitud a que aspira, pues Aquél a quien busca está ausente. Se conoce y no se conoce, conoce y no conoce: la búsqueda de sí misma y de Dios es una exploración que a cada paso ilumina zonas desconocidas y misteriosas, pero la luz conquistada se proyecta hacia un enigma más intenso. Es el momento de la fe, distinto, pero no separable, de la investigación racional; fe significa creer en lo que todavía no se conoce plenamente, en el *Deus absconditus* y que se reveló sin embargo a través de tantos signos en el Verbo Encarnado: *anima abscondita, Deus absconditus*.

MICHELE FEDERICO SCIACCA

Catedrático de la Universidad de Génova.

Traducción del italiano por

ALMA NOVELLA MARANI

de la Universidad Nacional de Eva Perón.

LOS GRADOS DE PERFECCION DEL ALMA SEGUN SAN AGUSTIN

Nos proponemos desarrollar el pensamiento de San Agustín acerca de la perfección del alma refiriendo principalmente nuestra exposición a la obra *De quantitate animae*, en la que es posible seguir el progresivo encaminamiento del alma a la "suprema contemplatio". Juegan aquí un importante papel las *Confesiones*, *De doctrina christiana*, *De natura et gratia* y las *Retractationes*. Sin embargo, nuestra monografía se reduce al *De quantitate animae* sin tratar de agotar cada grado con lo cual nuestro trabajo sería tres o cuatro veces más extenso; el tema exige, en realidad, dos estudios más: uno sobre la exposición de San Agustín en *De doctrina christiana* y otro que sería una consideración comparativa de las dos exposiciones anteriores. En *De quantitate animae*, San Agustín distingue los siete grados que conducen a la perfección; esta obra, como se verá luego, adolece de una mayor influencia platónica por tratarse de un trabajo de juventud escrito poco después de su conversión, alrededor del año 388. Fulbert Cayré ha resumido en su bella obra sobre la contemplación agustiniana los cuatro grados de perfección que corresponden a la vida sobrenatural ⁽¹⁾; es posible hacer un desarrollo de los siete grados tejiendo a su alrededor todas las implicaciones, muy importantes sin duda, que plantea el propio pensamiento de Agustín. En los tres primeros grados se mantiene en el orden natural y echa las bases, también naturales, de la vida moral; concluye en el conocimiento científico y luego, cuando el alma se sobrepasa a sí misma en el cuarto grado (*virtus*), sale del orden filosófico para emprender su ascensión por el orden sobrenatural.

ANIMATIO. — En primer lugar hemos de preguntarnos qué sea el alma y el hombre mismo pues ahí se establece el primer grado; el más ínfimo de todos pero del que es necesario partir para su estudio. En *De moribus Ecclesiae Catholicae* se encuentran los importantes textos en los que se refiere al hombre

(1) Fulbert CAYRE, A. A., *La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de Saint Augustin*, ed. Eiot, Paris, 1927, pp. 66-73.

en total y sobre todo en cuanto es un cuerpo regido por un alma. En este primer grado hemos de considerar el alma como principio vivificante del cuerpo al cual le confiere unidad, armonía y proporción ⁽²⁾; el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, pero de inmediato San Agustín se pregunta cuál de ambas substancias constituye primordialmente al hombre total. Como es sabido, se decide por el alma que rige al cuerpo como el caballero a su cabalgadura ⁽³⁾; lo que lo lleva a definirla como una substancia racional hecha para dirigir un cuerpo ⁽⁴⁾, o bien como una substancia racional que se sirve de un cuerpo mortal y terreno ⁽⁵⁾. En la citada obra *De quantitate animae*, está virtual o expresamente dicho lo esencial del pensamiento agustiniano; en realidad, cuando Agustín se pregunta si el alma es *cuanta* no se refiere ni a su latitud o longitud sino más bien a su poder, y todo el ulterior desarrollo es una sutil descripción del ascenso del alma hasta la contemplación, pero a través de cada uno de los pasos está presente el contenido esencial de todo su pensamiento. Como decíamos, el alma se opone al cuerpo en cuanto todo cuerpo es *algo extenso, largo y ancho* ⁽⁶⁾; todo cuerpo, por lo tanto, por tener longitud, latitud y profundidad es *extenso*; esto debe negársele al alma, pero no significa que el alma, por carecer de extensión, no sea una cosa y así como no puedo pensar a la justicia ni larga ni ancha, así el alma debe ser pensada fuera de toda extensión ⁽⁷⁾. Por su relación con el cuerpo existe la tendencia a considerarla semejante al cuerpo, aunque no es necesariamente cuerpo lo que tiene apariencia de tal, como acontece en los sueños en los cuales vemos una semejanza completa de nuestro cuerpo pero que no es ni cuerpo ni tiene extensión y, en realidad, sólo se trata del al-

(2) *De quant. animae*, 33, 70, M. L., t. 32, col. 1074.

(3) *De morib. Eccles. Cath.*, I, 4, 6; t. 32, col. 1313: "Quaeramus igitur quid sit homine melius. Quod profecto invenire difficile est, nisi prius considerato atque discusso, quid sit ipse homo. Nee nunc definitionem hominis a me postulandam puto. Illud est magis quod mihi hoc loco quaerendum videtur, cum inter omnes pene constet, aut certe id quod satis est, inter me atque illos cum quibus nunc agitur hoc conveniat, ex anima et corpore nos esse compositos, quid est ipse homo, utrumque horum quae nominavi, an corpus tantummodo, an tantummodo anima? Quamquam enim duo sint, anima et corpus, et neutrum vocaretur homo, si non esset alterum (nam neque corpus homo esset si anima non esset, nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur) fieri tamen potest, ut unum horum et habeatur homo, et vocetur. Quid ergo hominem dicimus? animam et corpus tanquam bigas vel centaurum; an corpus tantum, quod sit in usu animae se regentis, tanquam lucernum, non ignem simul et testam, sed testam solam, tamen propter ignem appellamus; an nihil aliud hominem quam animam dicimus, sed propter corpus quod regit, veluti equitem non simul equum et hominem, sed hominem solum, ex eo tamen quod regendo equo sit accommodatus, vocamus?"

(4) *De quant. animae*, 12, 22; t. 32, col. 1048: "videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata"

(5) *De morib. Eccles. Cath.*, I, 27, 52; t. 32, col. 1332: "Homo igitur ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore".

(6) *De quant. animae*, 3, 4; t. 32, col. 1037: "Atqui illud superius dici non potest, nec omnino intelligi de anima. Non enim ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima; corporea ista sunt, ut mihi videtur; et de consuetudine corporum sic animam quaerimus"; también en *Op. cit.*, 4, 6, col. 1038: "Nam prius abs te quaero, utrum corpus ullum putes esse, quod non pro modo suo habeat aliquam longitudinem, et latitudinem et altitudinem?"

(7) *De quant. animae*, 4, 5; t. 32, col. 1038: "Ev. Nullo modo mihi iustitia aut longa, aut lata aut tale aliquid cogitanti potest occurrere. Aug. Si igitur nihil horum est iustitia, et tamen ipsa nihil non est; cur tibi anima nihil videtur, nisi eius aliqua longitudo sit?"

ma ⁽⁸⁾. De esto se sigue que si el alma fuese extensa, su imagen vista en sueños también debiera serlo ⁽⁹⁾, y, en consecuencia, tendría el alma las mismas propiedades de los cuerpos: longitud, profundidad, latitud ⁽¹⁰⁾. Por lo demás, no debe entenderse por cuerpo todo aquello que de cualquier manera subsiste en sí mismo, pues entonces el alma sería también cuerpo. Luego: si el cuerpo es aquello que ocupa un espacio en largo, ancho y profundidad, podemos concluir que el alma no es un cuerpo ⁽¹¹⁾, contra la opinión de Tertuliano que San Agustín tiene en cuenta ⁽¹²⁾.

Pero es necesario, en este primer grado, probar la inmaterialidad del alma, pues de ella se sigue su superioridad sobre el cuerpo y entonces hace posible el encaminamiento ascendente hacia algo superior al alma misma. Es evidente que el alma puede abarcar por medio de la memoria y la imaginación grandes porciones de espacio y esto no sería posible si fuese corpórea: la memoria conserva imágenes corporales de los lugares más diversos. De ahí que sea necesario investigar cómo el alma puede contemplar en sí misma tan grandes espacios ⁽¹³⁾. ¿Cómo es esto posible careciendo el alma de longitud, latitud y profundidad? San Agustín hace un sutil estudio de estas tres últimas propiedades de los cuerpos; se interroga acerca de la naturaleza de la longitud, latitud y profundidad. Tratemos de pensar la longitud sin latitud, y esto sólo es posible al pensamiento, pues en las cosas no se da la longitud sola; luego sólo puede ser contemplada con el alma ⁽¹⁴⁾. Esta sería la línea o longitud pura que prolongada por cualquier extremo no tiene fin y por lo tanto no puede generar ninguna figura, que es un espacio encerrado entre líneas ⁽¹⁵⁾. Para que la figura sea posible debo prolongar cir-

(8) *De anima et eius origine*. IV, 21, 34; t. 44, col. 543-544: "Non omnis similitudo corporis corpus est. Dormi, et videbis: sed cum evigilaveris, vigilanter discerne quod videris. In somnis enim tibi velut corporeus apparebis: neque id corpus tuum, sed anima tua, nec verum corpus, sed similitudo corporis erit. Iacebit enim corpus tuum, ambulabit ipsa, silebit lingua corporis tui, loquetur illa; clausi erunt oculi tui, videbit illa; et utique viventia iacebunt tui corporis membra, non mortua. Ac per hoc nondum extracta est velut de vagina sua, gelata illa forma, sicut putas, animae tuae, et in ea tamen tota atque integra cernitur similitudo carnis tuae".

(9) *De anima et eius origine*. IV, 19, 29; t. 44, col. 541: "Proinde si anima corpus esset, et corporea esset figura in qua se videt in somnis, eo quod de corpore eius fuisset expresa".

(10) *De anima et eius origine*, IV, 21, 35; t. 44, col. 543-544.

(11) *Epist. 168 ad Hieronimum*, II, 4; t. 33, col. 722: "si corpus est omnis substantia, vel essentia, vel si quid aptius nuncupatur id quod aliquo modo est in seipso, corpus est anima. Item si eam solam incorpoream placet appellare naturam quae summe incommutabilis et ubique tota est, corpus est anima; quoniam tale aliquid ipsa non est. Porro si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur vel movetur, ut maiore sui parte maiorem locum occupet, et breviori brevior, minusque sit in parte quam in toto non est corpus anima".

(12) *De Genesi ad litteram*, X, 25, 41; t. 34, col. 427.

(13) *De quant. animae*, 5, 9; t. 32, col. 1040: "Facile assentirem, nisi me plus conturbaret, quo rursum pacto tantorum spatiorum imagines innumerabiles nulla sua et longitudine, et latitudine, et altitudine capere possit".

(14) *De quant. animae*, 6, 10; t. 32, col. 1041: "nam sola longitudo non nisi intelligi animo potest, in corpore inveniri non potest".

(15) *De quant. animae*, 6, 11; t. 32, col. 1041: "figuram interim voco, cum aliquod spatium linea lineis re concluditur tanquam si circulum faceres, aut quatuor lineas finibus suis sibimet iungeres, ita ut nullius finis ab alterius copulatione liber esset".

cularmente la línea hasta que toque el otro extremo, o bien, si deseo obtener una figura con líneas rectas, he de disponer al menos de tres líneas rectas y unir las en los extremos; si las tres líneas son iguales, los lados y los ángulos también lo son. Sin duda que es más perfecta la figura donde resplandece una mayor igualdad ⁽¹⁶⁾; de ahí que investigue el santo doctor cuál sea la figura más perfecta, teniendo en cuenta que debe preferirse la igualdad a la desigualdad, y, en este sentido, el cuadrado es figura más perfecta, pues en ella un ángulo se opone a otro ángulo idéntico y una línea a otra igual y lo mismo ocurre con el rombo, aunque dos ángulos son obtusos y dos agudos. Lo esencial es, en realidad, conservar la igualdad cuanto más se pueda ⁽¹⁷⁾; así acontece con la virtud de justicia, pues en todo lo anterior hay cierta justicia rectora. La igualdad se cumple en la justicia, que consiste en dar a cada uno su derecho ⁽¹⁸⁾; pero hemos de tener en cuenta que para que haya justicia se presupone cierta desigualdad entre las cosas; y así también existe cierta desigualdad en las anteriores figuras y debemos buscar aún una figura más perfecta en la que se manifieste una mayor igualdad. En el cuadrado hay igualdad entre los lados y los ángulos, igualdad de los contrarios, no así en el triángulo equilátero; pero, aunque hay en ambas igualdad, no es completa pues si determinamos el punto céntrico de las dos figuras y hacemos pasar líneas perpendiculares a los lados en el triángulo y a los lados y ángulos en el cuadrado, comprobaremos que las líneas no son idénticas y por lo tanto podremos concluir que estas figuras no son absolutamente perfectas ⁽¹⁹⁾. Luego, la figura más perfecta es el círculo puesto que la línea que lo forma equidista del centro en todos sus puntos ⁽²⁰⁾. Además, será más perfecto lo que es indivisible que lo divisible y la línea lo es al menos transversalmente. Unicamente el *punto* no es divisible y recibe este nombre en cuanto es el centro de la figura; pero es, además, el origen de la línea y también es el fin de la misma. Cuando el punto no designa el centro S. Agustín le da el nombre de signo, o señal, *signum nota sine partibus*, y es propiamente punto una señal que determina el centro de la figura, *nota medium figurae tenens*; de donde se sigue que todo punto es signo, pero que no todo signo sea punto ⁽²¹⁾. El punto indivisible es,

(16) *De quant. animae*, 8, 13 in fine; t. 32, col. 1043: "Quis dubitet cam esse meliorem in qua aequalitas praevalet?"

(17) *De quant. animae*, 9, 14; t. 32, col. 1043: "quanta servari potest, cernis aequalitatem".

(18) *De quant. animae*, 9, 15; t. 32, col. 1043: "Quia nihil, ut arbitror, dicimus esse iustitiam nisi aequalitatem: aequitas autem ab aequalitate quadam videtur appellata. Sed quae in hac virtute aequitas, nisi ut sua cuique tribuantur? Porro sua cuique, nisi quadam distinctione tribui non possunt. An aliter putas?"

(19) *De quant. animae*, 10, 16 in fine; t. 32, col. 1045: "nam et magnam aequalitatem hic servari, ut opinor, vides, et tamen nondum ex omni parte perfectam".

(20) *De quant. animae*, 11, 17; t. 32, col. 1045: "Quam censes, nisi eam, cuius et extremitas sibi concors est undique, nullo angulo aequalitatem perturbante, et a cuius medio ad omnes extremitatis partes pares lineae duci possunt?"

(21) *De quant. animae*, 11, 18; t. 32, col. 1046: "Siquidem hoc est, quod nullam divisionem patiatur; et punctum vocatur, cum medium tenet figurae: si autem principium lineae est vel lineis, aut

pues, la razón de la igualdad del círculo. Agustín se interroga acerca del punto en relación con la longitud y la latitud. Esta necesita de la longitud y, aunque la longitud no necesita de la latitud, no puede ser sin el punto. El punto, en cambio, se basta a sí mismo. Concluimos afirmando que no es línea verdadera la que puede ser seccionada a lo largo, ni es signo (punto) verdadero si se puede dividir. Tampoco es latitud aquello que se puede seccionar a lo largo ⁽²²⁾; en consecuencia, son incorpóreos y, como el alma es la que ve todo lo que hemos descripto, es preciso concluir que el alma no es cuerpo ⁽²³⁾. Es, como dijimos, una substancia incorpórea racional hecha para regir un cuerpo ⁽²⁴⁾; de manera que siendo superior a la línea es necesario que sea inespacial y, como queda dicho, debe ser motor del cuerpo en sentido platónico, motor de todas sus partes, no sólo en cuanto las vivifica, sino también de todas sus acciones ⁽²⁵⁾.

Todo lo cual se ve claro, si volvemos nuestra mirada a estos problemas por amor a Dios-Verdad, separándolos de los cuerpos lo más posible ⁽²⁶⁾. El alma confiere la vida (*animatio*) y esta simple y primera animación del cuerpo es el grado primero donde pone el pie para ascender hasta la divina Verdad; el alma anima las vísceras del cuerpo, puesto que los órganos no pueden vivir sin ella, y así el alma los vivifica aunque no pueda conocerlos con facilidad ⁽²⁷⁾. A quien puede de veras conocer es a sí misma, pues nada hay más presente al alma que ella misma, aunque este conocimiento se halle muchas veces disminuído por su familiaridad con las cosas corpóreas ⁽²⁸⁾. Para co-

etiam finis, vel cum omnino aliquid notat quod sine partibus intelligendum sit, nec tamen obtineat figurae medium, signum dicitur. Est ergo signum nota sine partibus. Est autem punctum, nota medium figurae tenens. Ita fit ut omne punctum etiam signum sit, non autem omne signum punctum videatur".

(22) *De quant. animae*, 11, 18; t. 32, col. 1047: "Aug. Dic ergo, quaeso te, numquidnam vera linea est, quae per longum secari potest; aut verum signum quod ullo modo secari potest; aut vera latitudo quae cum erecta est, ut diximus, sectionem per longum deorsum versus admittit? *Ev.* Nihil minus".

(23) *De quant.* 13, 22; t. 32, col. 1047: *Aug.* Unquamne igitur oculis istis corporeis, vel tale punctum vel talem lineam, vel talem latitudinem vidisti? *Ev.* Omnino nunquam. Non enim sunt ista corporea. *Aug.* Atqui si corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione; cernuntur; oportet animum quo videmus illa incorporalia, corporeum corpusve non esse. An tu aliter existimas? *Ev.* Age, iam concedo corpus non esse animum vel quidquam corporeum".

(24) *De quant. animae*, 13, 22 in fine; t. 32, col. 1048: "Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata".

(25) *De quant. animae*, 14, 23; t. 32, col. 1048: "et tamen tantum valeat in corpore, ut penes eam sit regimen omnium membrorum, et quasi cardo quidam in agendo, cunctarum corporalium motionum?".

(26) *De ordine*, II, 19, 51; t. 32, col. 1019: "Hanc quisquis viderit (viderit autem qui bene vivit, bene orat, bene studet)"; *Op. cit.*, II, 8, 25, col. 1006; "Haec autem disciplina ipsa Dei lex est quae apud eam fixa et inconcussa semper manens in sapientes animas quasi transcribitur, ut tanto se sciant vivere melius tantoque sublimius, quando et perfectius eam contemplatur intelligendo, et vivendo custodiunt diligentius".

(27) *De anima et eius origine*, IV, 5, 6; t. 44, col. 527: "Et tamen etiam quæ, ue interna atque vitalia oculis corporis inquisivit, et quidquid ex cis discere potuit, per oculos corporis didicit. Et certe ibi erat, etiam quando illa nesciebat. Et cum viscera intrinsecus nostra non possint sine anima vivere, facilius ea potuit anima vivificare quam nosse".

(28) *De Trin.*, X, 8, 11; t. 42, col. 979: "Ergo se ipsam quemadmodum quaerat, et inveniatur, mirabilis quaestio est, quo tendat ut quaerat, aut quo veniat ut inveniatur. Quid enim tam in mente

nocerse ha de buscar algo más *íntimo* que lo sensible y, ante la intuición de su propia presencia, sabe que existe y si sabe que existe, vive; luego, el alma sabe ciertamente que existe, vive y entiende ⁽²⁹⁾. El alma, pues, vivifica, anima el cuerpo y, por lo tanto, el hombre es un compuesto de alma vivificante y cuerpo, pero con predominio del alma, especie de caballero respecto de la cabalgadura ⁽³⁰⁾. Hay siempre un predominio del alma, que es el hombre interior, sobre el cuerpo que es el hombre exterior ⁽³¹⁾. La definición del hombre, para San Agustín, como es muy sabido, será la siguiente: *animal racional mortal* (*animal est rationale mortale*) ⁽³²⁾, como lo sostiene en *De moribus Ecclesiae Catholicae* y *De ordine*, escritos en diversas épocas ⁽³³⁾. Todo lo cual se encuentra dicho en *De quantitate animae* ⁽³⁴⁾.

Queda entonces establecido para S. Agustín que la *animatio* es el primer grado, aunque aún faltan algunas cuestiones que resolver. Ha sido firmemente demostrado que el alma no es cuanta, que es incorpórea, que anima o vivifica al cuerpo y es algo más excelente que él. San Agustín se refiere aún al modo de presencia del alma en el cuerpo y si crece con éste y, sobre todo, al conocimiento del alma por sí misma. Ante todo, es muy sabido también que él llama "misterium" a la unión del alma y cuerpo y no logra explicarla, porque considera al cuerpo y al alma como substancias completas al modo platón-

quam mens est? Sed quia in iis est quae cum amore cogitat, sensibilibus autem, id est corporalibus, cum amore assuefacta est, non valet sine imaginibus eorum esse in semetipsa".

(29) *De Trin.*, X, 10, 13; t. 42, col. 980: "Secernat quod se putat, cernat quod scit; hoc ei remaneat, unde ne illi quidem dubitaverunt, qui aliud atque aliud corpus esse mentem putaverunt. Neque enim omnis mens aerem se esse existimat, sed aliae ignem aliae cerebrum, aliaeque aliud corpus, et aliud aliae, sicut supra commemoravi: omnes tamen se intelligere noverunt, et esse, et vivere; sed intelligere ad id quod intelligunt referunt, esse autem et vivere ad seipsas. Et nulli est dubium, nec quemquam intelligere qui non vivat, nec quemquam vivere qui non sit. Ergo consequenter et esse et vivere id quod intelligit, non sicuti est cadaver quod non vivit, nec sicuti vivit anima quae non intelligit, sed proprio quodam eodemque praestantiori modo".

(30) *De morib. Eccles. Cath.*, I, 4, 6; t. 32, col. 1313: "Quaeramus igitur quid sit homine melius. Quod profecto invenire difficile est, nisi prius considerato atque discusso, quid sit ipse homo. Nec nunc definitionem hominis a me postulandam puto. Illud est magis quod mihi hoc loco quaerendum videtur, cum inter omnes pene constet, aut certe id quod satis est, inter me atque illos cum quibus nunc agitur hoc conveniat, ex anima et corpore nos esse compositos, quid sit ipse homo, utrumque horum quae nominavi, an corpus tantummodo, an tantummodo anima? Quamquam enim duo sint, anima et corpus, et neutrum vocaretur homo, si non esset alterum (nam neque corpus homo esset si anima non esset, nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur) fieri tamen potest, ut unum horum et habeatur homo, et vocetur. Quid ergo hominem dicimus? animam et corpus tanquam bigas vel centaurum; an corpus tantum, quod sit in usu animae se regentis, tanquam lucernam non ignem simul et testam, sed testam solum, tamen propter ignem appellamus; an nihil aliud hominem quam animam dicimus, sed propter corpus quod regit, veluti equitem non simul equum et hominem, sed hominem solum, ex eo tamen quod regendo equo sit accommodatus, vocamus?"

(31) *De Civ. Dei*, XIII, 24, 2; t. 41, col. 399: "Jam, inquirunt, habebat animam; alioquin non appellaretur homo; quoniam homo non est corpus solum, vel anima sola, sed quia ex anima constat et corpore. Hoc quidem verum est... non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed eum est utrumque conjunctum simul, habet hominis nomen".

(32) *De Trin.*, VII, 4, 7; t. 42, col. 939.

(33) *De morib. Eccles. Cath.*, I, 27, 52; t. 32, col. 1332.

(34) *De quant. animae*, 25, 47; t. 32, col. 1062: "Aug. Quid verborum ergo illi definitioni, quo perficiatur addendum putas: cum sensus non sit, nisi nomen lateat: animam corporis passio, nec tamen ita ut eam per aliam passionem, aut per aliud quodlibet intelligat?"

nico. Pero no es ése nuestro tema específico; debemos seguir su movimiento ascensional: el alma se encuentra en todo el cuerpo que anima y se halla difundida, no por difusión local sino como *actividad* vivificante, de tal modo que está presente toda entera y simultáneamente en todas y cada una de las partes del cuerpo. Como él dice en su famosa epístola 166, el alma está "toda entera en el todo, y toda entera en cada parte" ⁽³⁵⁾. No hemos de negar que el alma crece con el tiempo; lo que debe negarse es que su crecimiento sea físicamente cuantitativo, simultáneo y paralelo con el crecimiento del cuerpo; pues así como entre las figuras era el círculo la más perfecta, así la *virtud* es un resultado del progreso del alma, es cierta armonía que supera a las demás afecciones del alma. Luego progresa, pero no como el cuerpo, sino por esa armonía que la hace mejor ⁽³⁶⁾. Lógicamente, el alma no progresa en extensión, y así como el punto era lo más perfecto en nuestro análisis anterior y sin embargo quedó demostrado que no tiene extensión, así el alma progresa en cuanto a su *poder* ⁽³⁷⁾, progresa en cuanto posee una mayor fuerza para obrar ⁽³⁸⁾; pero como puede tender a lo necesario puede tender a lo superfluo y aún retroceder derramándose en lo dañoso de los sentidos y, aunque pueda parecer que crece, no hace más que consumirse ⁽³⁹⁾.

Sólo nos queda un paso más para considerar el *sensus* que es el segundo grado del alma. Agustín se pregunta si el alma puede saber algo de sí. Desde el principio trae el alma en sí misma el conocimiento de todas las artes, de modo que al aprender no hace otra cosa que recordar ⁽⁴⁰⁾; más aún; la ciencia es innata, *scientia insita est nobis*, de tal manera que, anteriormente a la razón, es decir, antes que la razón adquiera conocimiento alguno, existe un conocimiento no adquirido ⁽⁴¹⁾. ¿Equivale esto a soste-

(35) *Epist. 166 ad Hieronymum*, 2, 4; t. 33, col. 722. Texto citado en nota 11 y el resto del parágrafo; casi el mismo texto en *De immortalitate animae*, c. 16, t. 22, col. 1034.

(36) *De quant. animae*, 16, 28; t. 32, col. 1051: "Cum autem puer proficit laudabiliter, ad quam rem magis quam ad virtutem proficere dicitur? an non tibi videtur? *Ev.* Manifestum est. *Aug.* Non igitur tibi debet videri animus sicut corpus crescendo cum aetate proficere; proficiendo enim ad virtutem pervenit, quam fatemur nulla spatii magnitudine, sed magna vi constantiae pulchram esse atque perfectam".

(37) *De quant. animae*, 17, 30; t. 32, col. 1052: "Oportet autem nunc te recordari quod de puncto iam satis egimus; nam id potentissimum esse, maximeque in figuris dominari ratio docebat. Potentia vero atque dominatus nonne ostendant quamdam magnitudinem? et in puncto tamen nullum spatium reperiebamus. Non igitur magnum vel ingentem animum cum audimus et dicimus, quantum loci occupet, sed quantum possit, cogitandum est".

(38) *De quant. animae*, 19, 33; t. 32, col. 1054: "Tamen illud cavendum est, ne quasi spatium loci maius occupare videatur, dum dicitur crescere; sed maiorem quamdam vim peritior quam imperitior habere ad agendum".

(39) *De quant. animae*, 19, 33 in fine; t. 32, col. 1054: "et his artibus cum quasi crevisse anima videtur, quae neglecta mente defluxit in sensus, nihil aliud quam tumuisse vel etiam contubuisse iudicanda est".

(40) *De quant. animae*, 20, 34; t. 32, col. 1055: "Magnam omnino, magnam, et qua nescio utrum quidquam maius sit, quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibi met opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur; nec aliud quiddam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari".

(41) *De quant. animae*, 26, 50 y 51; t. 32, col. 1064: "Ita ista ratio nisi inveniret in me aliquod cognitum, quo innitens ad incognitum duceret; nihil omnino per illam discerem, nec eam prorsus

ner el innatismo platónico? En el texto citado creemos que sí, aunque esa no fué ni mucho menos la posición definitiva del Hiponense. En los *Soliloquios* afirma también algo semejante, pues los nuevos conocimientos serían desentrañados de donde estaban sumidos en el olvido ⁽⁴²⁾. Desarrolla una explicación clara del papel de la memoria en la epístola a Nebridio. Acerca de este texto, no satisface la interpretación no platónica que se le ha querido dar y aún el mismo Padre Boyer parece sostener que en este texto no hay reminiscencia, pues lo cita después de referirse a las *Retractaciones* donde San Agustín rechaza su antiguo innatismo; lo cita como una confirmación de este último ⁽⁴³⁾. En la Epístola mencionada antes, dice Agustín que la memoria no se refiere solamente al pasado sino también a aquellas cosas que permanecen, como cuando recuerdo a Córdoba si la he abandonado, aunque esta ciudad aún existe; luego, la recuerdo por haberla visto y no porque la vea ahora. Hay memoria de cosas que aún existen. Ciertamente, este texto ya insinúa la solución verdadera, pues concluye que puede darse memoria de cosas de las que no tenemos ninguna imagen ⁽⁴⁴⁾. El Padre Boyer, líneas después, da la solución que a nosotros nos parece sólo sospechable en este texto, no segura. Tenemos pues que aceptar una evolución del pensamiento agustiniano en este tema, pues ya en el tratado *De Magistro* no sostiene que aprenda el alma por el recuerdo —y en esto están de acuerdo todos los expositores— sino por la iluminación actual de la verdad interior ⁽⁴⁵⁾. Más tarde Agustín rechazó de plano el innatismo en las *Retractaciones* ⁽⁴⁶⁾ y, en el *De Trinitate*, explicó con claridad su posi-

rationem nominarem. Quamobrem frustra mihi non assentiris ante rationem necessario esse in nobis aliquam scientiam, unde ipsa ratio sumat exordium”.

(42) *Soliloq.*, II, 20, 35; t. 32, col. 902-903: “Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt”.

(43) Charles BOYER, S. I., *L'idée de Vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, p. 214, 2a. éd., Beauchesne, Paris, 1941.

(44) *Epist. 7 ad Nebridium*, I, 1-2, t. 33, col. 68: “Memoria tibi nulla videtur esse posse imaginibus vel imaginariis visis quae phantasiarum nomine appellare voluisti: ego aliud existimo. Primum ergo videndum est non nos semper rerum praetereuntium meminisse, sed plerumque manentium. Quare, cum sibi memoria praeteriti temporis vindicet tenacitatem; constat eam tamen partim eorum esse quae nos deserunt partim eorum quae deseruntur a nobis. Nam cum recorder patrem meum, id utique recorder quod me deseruit, et nunc non est: cum autem Carthaginem, id quod est, et quod ipse deserui. In utroque tamen generum horum, praeteritum tempus memoria tenet. Nam et illum hominem, et istam urbem, ex eo quod vidi, non ex eo quod video memini”... “At mihi satis est sic interim ostendisse, posse dici earum etiam rerum, quae nondum interierunt memoriam”... “potest esse quarumdam rerum sine ulla imaginatione memoria”

(45) *De magistro*, 14, 45; t. 32, col. 1220: “At istas omnes disciplinas quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae, cum verbis explicaverint; tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorum scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt: et cum vera dicta esse intus invenerint, audiant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos: si tamen et illi quod loquuntur sciunt. Falluntur autem homines ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur”.

(46) *Retract.*, I, 8, 2; t. 32, col. 594: “In quo libro illud quod dixi, *omnes artes animam secum attulisse mihi videri; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci ac recordari*. (De quant. animae, cap. 10), non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbatur, ani-

ción; rechaza el ejemplo platónico del esclavo que interrogado responde verdades de geometría ⁽⁴⁷⁾, por el simple recuerdo, pues entonces habría que admitir que todos hemos sido geómetras en una vida anterior; por el contrario, el alma descubre *ahora* ciertos recuerdos en las realidades inteligibles *contemplándolas en la luz inmaterial* ⁽⁴⁸⁾; o sea, como dice el Padre Boyer, hay una unión actual con las verdades inteligibles" ⁽⁴⁹⁾ o, como quiere Jolivet, San Agustín "hace entrar la reminiscencia en la iluminación" ⁽⁵⁰⁾. Luego, es necesario aceptar que San Agustín evolucionó del *innatismo* platónico a su propia doctrina de la iluminación. Insiste después el Hiponense en sostener que el alma no crece *con* el cuerpo, aunque esto ya ha sido demostrado por él anteriormente y concluye planteándose el problema de la sensación ⁽⁵¹⁾.

SENSUS. — Es preciso subir un grado más y contemplar cuánto puede el alma a través de los sentidos ⁽⁵²⁾. En este grado estamos en el mismo nivel que las bestias y debe reducirse al estudio de la sensación. De la simple comprobación de la existencia de los sentidos exteriores ⁽⁵³⁾ parte nuestra pregunta acerca de la sensación misma. En un primer acercamiento a su definición, podemos sostener que es el acto por el cual el alma percibe lo que padece el cuerpo: *nam sensus puto esse, non latere animam quod patitur corpus* ⁽⁵⁴⁾; pero el hecho mismo de sentir la sensación no es propio del cuerpo sino del alma. Es el alma quien siente ⁽⁵⁵⁾; ella sólo opera por medio de los senti-

mam vel hic in alio corpore, vel alibi sive in corpore, sive extra corpus, aliquando vixisse; et ea quae interroganta respondet, cum his non didicerit, in alia vita ante didicisse. Fieri enim potest sicut jam in hoc opere supra diximus, ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est, vel ad seipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. Nec sane omnes artes eo modo secum attulit, ac secum habet: nam de artibus quae ad sensus corporis pertinent, sicut multa medicinae, sicut astrologiae omnia, nisi quod hic didicerit, non potest dicere. Ea vero quae sola intelligentia capit, propter id quod dixi, cum vel a seipsa vel ab alio fuerit bene interrogata, et recordata respondet".

(47) *Menon*, 82 a-83 e y 85 c y ss. (ed. crítica de A. Croiset, 5a éd., Paris, 1949).

(48) *De Trin.*, XII, 15, 24; t. 42, col. 1011: "Unde Plato ille philosophus nobilis persuadere conatus est vixisse hic animas hominum, et antequam ista corpora gererent: et hinc esse quod ea quae discuntur, reminiscuntur potius cognita, quam cognoscuntur nova. Retulit enim, puerum quemdam nescio quae de geometria interrogatum, sic respondisse, tamquam esset illius peritissimus disciplinae. Gradatim quippe atque artificiose interrogatus, videbat quod videndum erat, dicebatque quod viderat. Sed si recordatio haec esset rerum antea cognitarum, non utique omnes vel pene omnes, cum illo modo interrogarentur, hoc possent. Non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt, cum tam rari sint in genere humano, ut vix possit aliquis inveniri; sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax cique congruens est creatus".

(49) *Op. cit.*, 215.

(50) Regis JOLIVET, *Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, p. 112 Desclée de Brower, Paris, 1934.

(51) *De quant. animae*, 24,40 in fine; t. 32, col. 1058: "cur anima, si non tanti spatii magnitudinem habet quanti corpus est, ubique illius sentit cum tangitur?"

(52) *De quant. animae*, 33, 71; t. 32, col. 1074: "Ascende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intelligitur".

(53) *De quant. animae*, 23, 41; t. 32, col. 1058-1059; y *De lib. arb.*, II, 3, 8; t. 32: col. 1244.

(54) *De quant. animae*, 23, 41, ibidem.

(55) *De Genesi ad litteram*, III, 5, 7; t. 34, col. 282: "Ac per hoc quoniam sentire non est cor-

dos ⁽⁵⁶⁾. Cuando miro algo veo lo que veo, pero no estoy en lo que veo; veo allí donde no estoy, pues si así no fuese, me vería a mí mismo. Es pues absolutamente necesario que sienta allí donde no estoy ⁽⁵⁷⁾. El alma es quien ante todo y primordialmente siente. Pero la definición anterior de sensación no logra satisfacer plenamente a Agustín, quien hace notar que no es lo mismo sentir que conocer, pues podemos sentir el humo y por éste conocer el fuego que aún no vemos. En este sentido, el humo produce sensación, pues hace padecer a los ojos y el fuego produce un conocimiento que no es sensación porque no impresiona al cuerpo ⁽⁵⁸⁾; además, el alma percibe muchas otras modificaciones del cuerpo, como cuando éste envejece, impresiones que no recibe por ningún sentido. Debemos, pues, mejorar la anterior definición, porque no es posible la sensación si la pasión del cuerpo no llega al alma ⁽⁵⁹⁾. La definición anterior comprende algo en su extensión que no es sensación; podría decirse que es la *pasión del cuerpo conocida en sí misma por el alma* (*sensus sit passio corporis per seipsam non latens animam*) ⁽⁶⁰⁾; pero aún ésta no es absolutamente satisfactoria, porque, si bien toda pasión del cuerpo en sí misma conocida por el alma es sensación, no toda sensación lo es; más exactamente, la sensación es un *acto* de atención del alma sobre una modificación del cuerpo ⁽⁶¹⁾; pero es en cierto modo *pasión*, en cuanto también es acción que ejerce sobre sí misma. Los sentidos son como las ventanas del templo del alma y nada más que eso, como dice Agustín en el Sermón 65 ⁽⁶²⁾; la

poris, sed animae per corpus, licet acute disseratur secundum diversitatem corporeorum elementorum sensus esse corporis distributos; anima tamen cui sentiendi vis inest, cum corporea non sit, per subtilius corpus agitat vigorem sentiendi”.

(56) *De Genesi ad litteram*, III, 4, 6; t. 34, col. 281.

(57) *De quant. animae*, 23, 43; t. 32, col. 1059-1060: “Visu, inquam, porrecto in eum locum in quo es, vides te ubi es; at me ibi non esse confiteor. Sed quemadmodum si virga te tangerem, ego utique tangerem, idque sentirem; neque tamen ego ibi essem, ubi te tangerem; ita quod dico visu me videre. quamvis ego ibi non sim. non ex eo cogor fateri non me esse qui videam”... “Nihil ergo temere concessisti; nam et oculi tui hoc modo defendi posunt, quorum est quasi virga visus, ut dicis; neque illa est absurda conclusio, quod ibi oculi tui vident, ubi non sunt”... “Quae cum ita sint, si tantum ibi viderent oculi ubi sunt, nihil amplius quam seipsos viderent. Cum autem se non vident, non modo cogimur consentire, posse illos videre, ubi non sunt: sed etiam omnino non posse, nisi ubi non sunt”.

(58) *De quant. animae*, 24, 45; t. 32, col. 1061: “Itaque illud quod fumus videtur, sensum vocamus; passi sunt enim eum oculi videndo, qui sunt corporis partes et corpora; ignem autem, ex quo nihil corpus est passum, quamvis cognitus fuerit, sensum non vocamus”.

(59) *De quant. animae*, 24, 46; t. 32, col. 1061: “Quid verborum ergo illi definitioni, quo perficiatur addendum putas: cum sensus non sit, nisi non lateat, animam corporis passio, nec tamen ita ut eam per aliam passionem aut per aliud quodlibet intelligat?”

(60) *De quant. animae*, 25, 48; t. 32, col. 1063.

(61) Así lo explica San Agustín al referirse a la sensación de dolor en *De Musica*, VI, 5, 9; t. 32, col. 1168, desarrollado y citado por GILSON, *Introd. a l'étude de Saint Aug.*, 81-82, 3a éd., Vrin; Paris, 1949. He aquí el texto de Agustín: “Corporalia ergo quaecumque huic corpori ingeruntur aut obijciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt, quod operi ejus aut adversetur aut congruant. Ideoque cum renititur adversanti, et materiam sibi subjectam in operis sui vias difficulter impingit, fit attentior ex difficultate in actionem; quae difficultas, propter attentionem cum eam non latet, sentire dicitur et hoc vocatur dolor aut labor”.

(62) *Sermo 65*, 4, 5; t. 38, col. 428-429: “Anima inquam, deserente moritur corpus: et jacet cadaver paulo ante appetibile, modo aspernabile. Insunt niembra, oculi, aures; sed hae fenestrae sunt domus habitator abscessit. Qui plangit mortuum ad fenestras habitaculi frustra clamat; non est intus qui audiat”.

sensación es pues *del alma*, acción del alma, primordiallymente. Por otra parte nosotros podemos distinguir claramente el objeto de cada sentido en particular y el objeto *común* de todos ellos, y esto pertenece en propiedad a cierta facultad denominada sentido interno (*interiorem sensum*), —por oposición al sentido exterior— que recibe todo lo transmitido por los cinco sentidos exteriores y discierne lo útil de lo nocivo ⁽⁶³⁾. Por lo tanto, el segundo grado concluye en el sentido interior, el *sensorium commune* de los tomistas y está pronto para llevar a la razón los elementos que harán posible la ciencia.

ARS. — Elevándonos al tercer grado, penetramos en el dominio propio del hombre y en el mundo de las cosas adquiridas por la observación y conservadas por la memoria ⁽⁶⁴⁾. Los dos primeros grados son comunes al hombre y a los animales, pero sólo el hombre posee el tercero. Sabemos que existe el sentido interior gracias a otra facultad más alta que es la razón, a la cual transmite todo cuanto proviene de los sentidos externos ⁽⁶⁵⁾. La razón nos permite discernir todos estos datos y sólo la razón ⁽⁶⁶⁾; juzga al sentido interior, así como éste supera y juzga al sentido exterior. Esta facultad es el ojo vigilante del alma y pasar más allá de ella sería sobrepasar al hombre mismo. La razón es, pues, cierta mirada o visión de la inteligencia (*mentis aspectus*) y su misión es *ver*. La razón, en cuanto pasa de un conocimiento a otro, de lo conocido a lo menos conocido, o sea, cuando no es otra cosa que la investigación intelectual (*rationis inquisitio*), se denomina raciocinio y su misión es únicamente *investigar*; cuando el *aspectus mentis* o sea la razón *ve* una cosa, tiene la *ciencia*. De modo que una cosa es la ciencia y otra la razón, como son dos cosas distintas la visión y la mirada ⁽⁶⁷⁾. La razón es, pues, *para* la ciencia y no a la inversa, por lo cual es más excelente la ciencia que la razón. Si bien es cierto que mu-

(63) *De lib. arb.*, II, 3, 8; t. 32, col. 1225: “Aug. Quid igitur ad quemque sensum pertineat, et quid inter se vel omnes vel quidam eorum communiter habeant num possumus ullo eorum sensu diiudicare? Ev. Nullo modo, sed quodam interiore ista diiudicantur”.

(64) *De quant. animae*, 33, 72; t. 32, col. 1074-1075.

(65) *De lib. arb.*, II, 8, 8; t. 32, col. 1224: “Magis nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur”.

(66) *De lib. arb.*, II, 3, 9; t. 32, col. 1245: “Illud tamen scis, ea definiri nisi ratione non posse; neque rationem id facere, nisi de iis quae sibi examinanda offeruntur”.

(67) *De quant. animae*, 27, 53; t. 32, col. 1065-1066: “Quia paulo ante dixisti, propterea me tibi debere assentiri scientiam nos habere ante rationem, quod cognito aliquo nititur, dum nos ratio ad incognitum ducit; nunc autem invenimus non rationem vocandam esse dum hoc agitur; non enim sana mens agit hoc semper, cum semper habeat rationem; sed recte ista fortasse ratiotinatio nominatur; ut ratio sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est, aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt, motio. Quare ista opus est ad quaerendum, illa ad videndum. Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, coniectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur; cum autem non videt mens, quamvis intendat aspectum; inscitia vel ignorantia dicitur. Non enim et his corporalibus oculis omnis qui aspicit, videt; quod in tenebris facillime animadvertimus. Ex quo liquet, ut opinor, aliud esse aspectum, aliud visionem; quae duo in mente rationem et scientiam nominamus. Nisi quid te adversus haec movet, aut parum dilucide ista distincta arbitraris”.

chos animales tienen sentidos mejores que los nuestros, el Señor nos colocó por encima de todas las bestias, confiriéndonos la mente, la razón y la ciencia ⁽⁶⁸⁾; la mente (*mens*), lo más elevado de nuestra alma; la razón (*ratio*), como hemos visto, es la facultad discursiva: *ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens* ⁽⁶⁹⁾, hecha para juzgar del sentido interior y, a través de él, de todos los sensibles; y la ciencia (*scientia*), que resulta de la razón y que, como vimos, es un saber acerca de las cosas sensibles y que, en *De quantitate animae*, recibe el nombre de *ars*; *ars*, cuyo significado nos lleva a pensar en las reglas que sirven para hacer una cosa: destreza, habilidad, industria. Por la razón y la ciencia, el alma comienza ya a desligarse del cuerpo y sus sentidos, y en realidad se desliga de hecho, pues tanto una como otra son muy superiores a los sentidos, y también comienza a sentir el secreto gusto del placer interior. Por el contrario, si se inclina a los sentidos, el alma traiciona su propia naturaleza y hace al hombre semejante a las bestias ⁽⁷⁰⁾.

VIRTUS. — Es, pues, imprescindible para que el alma se perfeccione, que tome impulso hacia arriba y no se derrame en los sentidos; que use de ellos sin entregarse a ellos; que se vuelva o se repliegue sobre sí misma; que recoja dentro de sí, *ad seipsam colligat*, y salte hacia arriba, muerta al exterior pero renacida para Dios; esto equivale a matar el hombre viejo y a convertirse en el nuevo; todo esto es, para mí, restituirme, regenerarme y hacerme para Dios ⁽⁷¹⁾. Si he de hacerme para Dios, si he de vestirme del hombre nuevo, si he de morir al exterior y renacer para Dios, es absolutamente necesario reintegrar en mí la divina imagen; transformarme en su imagen, tesoro que El mismo nos dió en custodia cuando nos dió el ser. Por consiguiente, nada hemos de amar tanto como esa imagen, que no sea Dios mismo. Este trabajo es difícil y lleno de interrupciones, tanto, que el alma no puede, por sus propios medios, realizarlo si no es ayudada por Aquél a quien quiere darse ⁽⁷²⁾. En este salto hacia adelante y arriba, comienza el

(68) *De quant. animae*. 28, 54; t. 32. col. 1066: "Sensu enim nos bestiae multae superant, cuius rei causam non hic locus est ut quaeramus, mente autem, ratione, scientia, nos illis Deus praeposuit".

(69) *De Ordine*, II, 11, 50; t. 32, col. 571; R. JOLIVET, *Op. cit.*, 205.

(70) *De quant. animae*, 28, 54; t. 32, col. 1066: "Humana vero anima per rationem atque scientiam de quibus agimus, quod sunt ista longe praestantiora sensibus, suspendit se a corpore quantum potest, et ea intus est, libentius fruitur voluptate; quantoque in sensus declinat, tanto magis similiorem hominem pecori facit".

(71) *De quant. animae*. 28, 55; t. 32, col. 1066-1067: "Quamobrem, quamvis aliud ex alio inciderit, libenter tamen in eo sermone demoror, quo admonetur anima, ne se ultra quam necessitas cogit, refundat in sensus; sed ab his potius ad seipsam colligat, et repuerascat Deo; quod est novum hominem fieri, vetere exuto; a quo incipere propter neglectam Dei legem certa est necessitas, quo neque verius neque secretius quidquam Scripturis divinis continetur. Vellem hinc plura dicere, ac meipsum constringere, dum quasi tibi praecipio, ut nihil aliud agerem quam redderem mihi, cui maxime debeo: atque ita Deo fieri".

(72) *De quant. animae*, 28, 55; t. 32, col. 1067: "Quod omnino fieri non potest, nisi ad eius reformemur imaginem, quam nobis ut pretiosissimum quiddam et carissimum custodiendam dedit, dura nos ipsos nobis tales dedit, qualibus nihil possit praeter ipsum anteponi. Hac autem actione nihil

verdadero mérito; la voluntad toma impulso dirigida por el amor y entonces *ama lo que debe amar*. No hay virtud sin el amor que hace posible el cumplimiento de las leyes divinas. He de negarme a mí mismo y, entonces, por el amor, los caminos penosos se volverán amables y, si bien he de perderme amando, me hallaré negándome ⁽⁷³⁾. Amar, pues, sin medida. Si amo puedo hacer lo que quiero, pues no he de querer sino lo que Dios quiere: *dilige et quod vis fac* ⁽⁷⁴⁾. No está aquí excluido el temor, pero sólo como un resultado del amor; el temor de perder el amor de Dios, contrapuesto al temor servil que, en última instancia, es amor a sí mismo por ser temor al castigo personal. Es el temor santo, o casto como dice Agustín, que me une a Dios y me hace gozar de El por anticipado ⁽⁷⁵⁾. El alma, en este estado, comienza a anteponerse a su cuerpo, regido por ella, y al universo mismo; comienza a considerar los bienes de este universo como no suyos, y aprende a contemplar la propia hermosura de la imagen que es ella misma; deja lo in-mundo y se vuelve transparente; ama la sociedad humana, obedece a la autoridad y escucha a los sabios ⁽⁷⁶⁾. El alma tiende hacia aquello que ama, para alcanzarle y *reposar* en El. Mientras que las cosas del mundo la tiran hacia abajo, el alma tiende hacia arriba, se trasciende a sí misma, o sea, trasciende a todo el hombre y, como nada hay más arriba del alma que le sea más excelente, a no ser Dios, en Dios se deleita y encuentra aquel descanso apetecido ⁽⁷⁷⁾. Pero todavía hay en este grado mucho trabajo y, sobre todo, combate contra los pseudo-bienes de este mundo, a veces acompañado del

mihi videtur operosius, et nihil est cessationi similis: neque tamen eam suscipere aut implere animus potest, nisi eo ipso adiuvante cui redditur. Unde fit ut homo eius clementia reformandus sit, cuius bonitate ac potestate formatus est".

(73) *Sermo* 96, 1; t. 38, col. 585: "quid miraris, si ille deligit Christum, et qui vult Christum, amando negat se ipsum? Si enim perit homo amando se, profecto invenitur negando se".

(74) *In Epist. Joannis*, trac. 7, 8; t. 35, col. 2033.

(75) *In Epist. Joannis*, trac. 9, 5; t. 35, col. 2049: "Non sine causa hic addidit, *castus* (Ps. 18, 10), illic non addidit: nisi quia est timor alius qui dicitur castus, est alius qui non dicitur castus"... "Ipse est timor ille qui introducit charitatem; sed sic venit ut exeat, si enim adhuc propter poenas times Deum, nondum amas quem sic times. Non bona desideras, sed mala".

(76) *De quant. animae*, 33, 73; t. 32, col. 1075: "Suscipe igitur atque insili quarto gradui, ex quo bonitas incipit atque omnis vera laudatio. Hinc enim anima se non solum suo, si quam universi partes agit, sed ipsi etiam universo corpori audet praeponere, bonaque eius bona sua non putare, atque potentiae pulchritudini que suae comparata discernere atque contemnere; et inde quo magis se delectat, eo magis sese abstrahere a sordibus, totamque emaculare ac mundissimam reddere et comptissimam roborare se adversus omnia, quae de proposito ac sententia dimovere moliuntur; societatem humanam magni pendere, nihilque velle alteri quod sibi nolit accidere; neque auctoritatem ac praecepta sapientium, et per haec loqui sibi Deum credere".

(77) *Epist. 55 ad Ianuarii*, 10, 18; t. 33, col. 213: "Nam sicut corpus tandiu nititur pondere, sive deorsum versus, sive sursum versus, donec ad locum quo nititur veniens conquiescat; pondus quippe olei si dimittatur in aere, deorsum; si autem sub aquis, sursum nititur; sic animae ad ea quae amant propterea nituntur, ut pervenire requiescant. Et multa quidem per corpus delectant, sed non est in eis aeterna requies, nec saltem diuturna; et propterea magis sordidant animam, et aggravant potius, ut sincerum eius pondus, quo in superna fertur, impendant. Cum ergo anima seipsa delectatur, nondum re incommutabili delectatur; et ideo adhuc superba est, quia se pro summo habet, cum superior sit Deus. Nec in tali peccato impunita relinquitur, quia *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. Cum autem Deo delectatur, ibi veram certam, aeternam invenit requiem, quam in aliis quaerebat, nec inveniebat. Proinde admonetur in Psalmo: *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui*".

temor de la muerte, porque el alma conoce cada vez con mayor claridad la diferencia abismal entre el alma in-munda y el alma pura y teme que Dios no pueda soportarla manchada. La *purgación* de los sentidos se impone y la piedad confiada que espera que Dios le allane el camino de su perfección ⁽⁷⁸⁾. El alma busca a Dios y le pide: "dátame a mí, Dios mío, y devuélveme a mí. He aquí que te amo, y si aún es poco, que yo te ame con más fuerza. No puedo medir a ciencia cierta cuánto me falta del amor para que sea bastante, a fin de que mi vida corra entre tus abrazos y no me aparte hasta que sea escondida en lo escondido de tu rostro. Esto sólo sé; que me va mal lejos de ti, no solamente fuera de mí, sino aún en mí mismo; y que toda abundancia mía, que no es mi Dios, es indigencia" ⁽⁷⁹⁾. Aquí el alma se dirige hermosamente a lo hermoso, *pulchre ad pulchrum*.

TRANQUILLITAS. — El alma ha sido pacificada en parte; está ya transparente como el cristal y pronta para reanudar el vuelo hacia la Verdad beatificante; las obras que en el grado anterior le han conferido esta paz relativa por la purificación, le han hecho comprender mejor su verdadera grandeza ⁽⁸⁰⁾. A partir del estado anterior, que San Juan de la Cruz llama "noche oscura", donde Dios purga al alma de sus imperfecciones, ésta se va haciendo más y más espiritual. Según Agustín, libre el alma de toda mancha, gózase en sí misma y nada teme por sí, ni tampoco se angustia por nada suyo. Antes procuraba la pureza, ahora *tiene*, antes desarrollaba una acción para purificarse, ahora procura *no* mancharse nuevamente; recién en este estado de fortaleza pacificante, el alma conoce su verdadera grandeza y por eso se dirige hacia Dios con absoluta confianza y tiende por lo tanto *in ipsam contemplationem veritatis* ⁽⁸¹⁾. Esto es posible, porque no es ahora impedida por los apetitos desordenados; la parte superior del alma está así sosegada y es entonces cuando emprende su encaminamiento hacia la *unión* con Dios: "En una noche oscura, —con ansias en amores inflamada, —¡oh dichosa ventura! —salí sin ser notada—,

(78) *De quant. animae*, 33, 73; t. 32, col. 1075: "In hoc tam praeclaro actu animae inest adhuc labor, et contra huius mundi molestias atque blanditias magnus acerrimusque conflictus"... "Vehementer autem formidatur mors in hoc iam gradu, cum et illud eo creditur infirmius, quo sollicitus quaeritur"... "Deinde quo magis magisque sentit anima, eo ipso quo proficit, quantum intersit inter puram et contaminatam; eo magis timet, ne, deposito isto corpore, minus eam possit Deus quam seipsa ferre pollutam. Nihil autem difficilius quam metuere mortem, et ab illecebris huius mundi, sicut pericula ipsa postulant, temperare".

(79) *Confes.*, XIII, 8, 9. Citamos el texto y la traducción del Padre Custodio Vega, O. S. A., en su excelente edición crítica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946, pp. 910-911. M. L.; t. 32, col. 829.

(80) Fulbert CAYRE. *Op. cit.*, 68.

(81) *De quant. animae*, 33, 74; t. 32, col. 1076: "Quod cum effectum erit, id est, cum fuerit ab omni labe anima libera maculisque diluta tum se denique in seipsa laetissime tenet, nec omnino aliquid metuit sibi aut ulla sua causa quidquam angitur. Est ergo iste quintus gradus: aliud est enim efficere, aliud tenere puritatem; et alia prorsus actio qua se inquinatam redintegrat, alia qua non patitur se rursus inquinari. In hoc gradu omnitarium concepit quanta sit; quod cum conceperit, tunc vero ingenti quadam et incredibile fiducia pergit in Deum, id est, in ipsam contemplationem veritatis, et illud, propter quod tantum laboratum est, altissimum et secretissimum praemium".

estando ya mi casa sosegada''. Como dice Agustín, este grado del alma se denomina *pulchre in pulchro*, hermosamente en lo hermoso.

INGRESSIO. — Tiene lugar entonces la entrada en la luz: el *ingressio* que todavía es una grada intermediaria; que está cerca del término, pero aún no alcanza la suprema *pax*. Sin embargo, siente ahora el ardiente deseo de entender aquello que es en sumo grado y verdaderamente. Este es el *summus aspectus animae* que no reconoce nada mejor ⁽⁸²⁾. Parafraseamos al santo doctor: en el cuarto grado hemos purificado el alma para apartarla del mal; en el quinto posee el alma la pureza y la guarda y la robustece; ahora se alza más sobre sí y dirige su mirada (*aspectus*) recta y serenamente hacia Aquello que desea *ver*. Tal la vía iluminativa de los místicos, en la cual el alma es asistida sobrenaturalmente por el Espíritu Santo y en la que Agustín advierte que ha de tenerse el alma limpiísima, pues de lo contrario se correría el peligro de no encontrar en la suprema medicina ni bien ni verdad alguna. Este corazón recto que reclama San Agustín hace que el alma no se desvíe en su camino a la verdad ⁽⁸³⁾. Determina así claramente el esfuerzo necesario para *contemplar* la verdad beatificante y gozar en ella; tal es el grado sexto, o *ingressio* hacia Dios (*ad Deum*), que también denomina hermosamente *hacia* lo hermoso, *pulchre ad pulchritudinem*.

CONTEMPLATIO. — El término de la *ingressio* hacia Dios es, pues, Dios mismo; es decir, la sabiduría que tiene siempre razón de fin. El rayo de la sabiduría llega a nosotros desde el santuario de la verdad. Como la debilidad de los ojos del alma es mucha, se encandilarán con la visión y habrá que aguardar —salvo esos dichosos momentos— otra visión, cuando aquella luz nos encuentre más fortalecidos ⁽⁸⁴⁾. “¡Oh suavísima luz, sabiduría de la mente pura!”, exclama Agustín: o *suavissima lux purgatae mentis sapientia!* ⁽⁸⁵⁾. En verdad no hay séptimo grado, pues ya no es nada transitorio; es un cierto hogar o *MANSIO*, mansión celeste, término de los seis grados anteriores; es la misma visión o contemplación de la Verdad: *ipsa visio atque contemplatio veritatis* ⁽⁸⁶⁾. Llégase aquí

(82) *De quant. animae*, 33, 75; t. 32, col. 1076: “Sed haec actio, id est, appetitio intelligendi ea quae vere summeque sunt, summus aspectus est animae quo perfectiorem, meliorem, rectioremque habet”.

(83) *De quant. animae*, ibidem: “Sextus ergo erit gradus actionis: aliud est enim mundari oculum ipsum animae, ne frustra et temere aspiciat, et prave videat; aliud ipsam custodire atque firmare sanitatem; aliud iam serenum atque rectum aspectum in id quod videndum est, dirigere”. ... “Spiritus enim rectus est, credo, quo fit ut anima in veritate quaerenda deviare atque errare non possit. Qui profecto in ea non instauratur, nisi prius cor mundum fuerit, hoc est, nisi prius ipsa cogitatio ab omni cupiditate ac faece rerum mortalium sese cohiberit et aliquaverit”.

(84) *De lib. arb.*, II, 16, 42; t. 32, col. 1264: “Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis: quae si adhuc languidiorem aspectum tuum reverberat, refer oculum mentis in illam viam, ubi se ostendebat hilariter. Memento sane distulisse te visionem quam fortior saniorque repetas”.

(85) *De lib. arb.*, II, 16, 43; t. 32, col. 1264.

(86) *De quant. animae*, 33, 76; t. 32, col. 1076-1077.

a la causa suprema, al supremo autor, y entonces comprenderá el alma que esto y aquello y todo cuanto nos rodea es vanidad de vanidades, un mundo oscuro y alejado del foco luminoso del alma ⁽⁸⁷⁾. Sin embargo, esta misma visión permite conocer que estas cosas de aquí abajo son creadas por Dios, aunque nada son en comparación de las cosas eternas; son, empero, hermosas por participación de su autor ⁽⁸⁸⁾ y éste nos habla por sus vestigios que derramó en las cosas y, cuando vamos a confundirnos con lo corpóreo, Él mismo nos hace volver a lo interior por la contemplación de la hermosura de los objetos para buscar en nosotros las reglas de toda belleza y alzarnos hasta la misma visión de la belleza imparticipada ⁽⁸⁹⁾. San Agustín dedica al estudio de la sabiduría gran parte de su obra *De Trinitate*, pero debemos mantenernos en los límites de este modesto trabajo ⁽⁹⁰⁾; bástenos agregar que en esta mansión de luz la sabiduría es el término de la contemplación y confiere la total plenitud: *sapientia igitur plenitudo* ⁽⁹¹⁾; pero como el Hijo es la sabiduría del Padre ($\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \sigma\omega\phi\iota\alpha\nu$), en este estado se posee a Dios, o sea, se posee la Verdad, puesto que Él mismo ha dicho *Ego sum Veritas* y, siendo la Verdad una Medida por sí, éste se manifiesta en aquélla y aquélla es el Hijo y la Medida el Padre; mas como la sabiduría es la medida del alma, aquí, quien alcanza la contemplación de la suprema medida por la Verdad, es beato, goza de Dios ⁽⁹²⁾. El alma siente tan grande gozo contemplando la verdad, que desde el instante de su ingreso en esta mansión de pureza creará que nunca supo nada so-

(87) *De quant. animae*, 33, 76; t. 32, col. 1076: "Illud plane ego nunc audeo tibi dicere. Nos si cursum quem nobis Deus imperat, et quem tenendum suscepimus, constantissime tenuerimus, perventuros per Virtutem Dei atque Sapientiam ad summam illam causam, vel auctorem auctorem, vel summum principium rerum omnium, vel si quo alio modo res tanta congruentius appellari potest: quo intellecto, vere videbimus quam sint omnia sub sole vanitas vanitantium".

(88) *De quant. animae*, ibidem: "Licet tamen dignoscere quantum inter haec, et ea quae vere sunt, distet; et quemadmodum tamen etiam ista omnia Deo auctore creata sint. et in illorum comparatione nulla sint; per se autem considerata, mira atque pulchra".

(89) *De lib. arb.*, II, 16, 41; t. 32, col. 1263: "Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat; ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerorum, et quaeras unde sit, et in teipsum redeas, atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exteriorum".

(90) Estudiada profundamente por Fulbert CAYRE, *op. cit.*, todo cap. IV, pp. 95-141.

(91) *De beata vita*, 4, 32; t. 32, col. 975.

(92) *De beata vita*, 4, 34; t. 32, col. 975-976: "Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei Sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate divina. Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam; et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est; quod omnibus nobis iam ante placuit cum hoc convivium ingressi sumus. Sed quid putatis esse sapientiam, nisi veritatem? Etiam hoc enim dictum est: *Ego sum Veritas*. Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta convertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur: si enim summus modus per summum modum modus est, per seipsum modus est. Sed etiam summus modus necesse est ut verus modus sit. Ut igitur veritas modo gignitur, ita modus veritate cognoscitur. Neque igitur veritas sine modo, neque modus sine veritate unquam fuit. Quia est Dei Filius? Dictum est, *Veritas*. Quis est qui non habet patrem, quis alius quam summus modus? Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est Deo frui. Caetera enim quamvis a Deo habeantur, non habent Deum".

bre todo cuando vanamente creía poseer la ciencia; por último, el alma *desea la muerte* para unirse toda entera a toda la Verdad ⁽⁹³⁾. El alma, como dice San Juan de la Cruz, no puede menos que clamar a Dios para que consume ya por completo el matrimonio espiritual: ‘Pues ya no eres esquiva, —Acaba si quieres, —Rompe la tela de este dulce encuentro’. Tal el estado que Agustín denomina estar hermosamente frente a la hermosura, *pulchre apud pulchritudinem*, lo que equivale a decir, delante de Dios, *apud Deum*.

MIRADA DE CONJUNTO. — Nada está, pues, más cerca de Dios que el alma: *quemadmodum fatendum est, animam humanam non esse quod Deus est; ita praesumendum, nihil inter omnia quae creavit Deo esse propinquius* ⁽⁹⁴⁾; nada hay más oculto y secreto que Dios pero nada está tan presente como Él en el hombre interior; después de Dios, el alma es lo más excelente pues los brutos le son inferiores, iguales los ángeles, sólo Dios superior. Por lo tanto, es evidente que ha de amar a éste sólo ⁽⁹⁵⁾. En el cuarto grado se ha de esforzar bravamente y es en él donde recién el alma recibe el auxilio de la gracia; pero cada uno de los siete grados tiene su propia belleza: *animatio, sensus, ars, virtus, tranquillitas, ingressio* y *contemplatio*; siete grados que en realidad son seis y un último descanso, término o mansión espiritual. El siete es número perfecto y misterioso, pues indica el séptimo día que fué descanso de Dios, sin término. El primer número que es impar es el tres y el totalmente par es el cuatro; la suma de ambos es el siete que significa *el todo*: en el todo está la plenitud de la perfección y del descanso, y en la parte, como en el tres y como en el cuatro, el trabajo, el progreso, la lucha ⁽⁹⁶⁾. De ahí que los grados anteriores a la “contemplatio” exigen trabajo y progreso pero el séptimo, el ocio en el todo. Como puede apreciarse a lo largo de la exposición, Dios somete el cuerpo al alma, el alma a El y todo a sí mismo ⁽⁹⁷⁾. El alma, sólo en El hallará el descanso

(93) *De quant. animae*, 33, 76; t. 32, col. 1076-1077: “Tanta autem in contemplanda veritate voluptas est, quantacumque ex parte eam quisque contemplari potest, tanta puritas, tanta sinceritas, tam indubitanda rerum fides, ut neque quidquam praeterea scisse se aliquando aliquis putet, cum sibi scire videbatur; et quo minus impediatur anima toti tota inhaerere veritati, mors quae antea metuebatur, id est ab hoc corpore omnimoda fuga et elapsio, pro summo munere desideretur”.

(94) *De quant. animae*, 34, 77; t. 32, col. 1077-1078.

(95) *De quant. animae*, 34, 78; t. 32 col. 1078: “Si quid vero aliud est in rerum natura praeter ista quae sensibus nota sunt, et prorsus quae aliquod spatium loci obtinent, quibus omnibus praetertorem animam humanam esse diximus si quid ergo aliud est eorum quae Deus creavit quiddam est deterius, quiddam par: deterius, ut anima pecoris; par, ut angeli; melius autem, nihil. Et si quando est aliquid horum melius, hoc mediate eius fit, non natura. Quo tamen non usque adeo fit deterius, ut ei pecoris anima praefenda, aut conferenda sit. Deus igitur solus ei colendus est, qui solus eius est auctor. Homo autem quilibet aīlus, quamquam sapientissimus et perfectissimus, vel prorsus quaelibet anima rationis compos atque beattissima, amanda tantummodo et imitanda est, eique, pro merito atque ordine, quod ei congruit deferendum. Nam, *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies* (*Deut.* 6, 13; *Matth.* 4, 10).

(96) Sobre el simbolismo del número siete, véase *De Civ. Dei*, XI, 31, t. 41, col. 344-345.

(97) *De quant. animae*, 36, 80; t. 32, col. 1079-1080: “Deus igitur summus et verus lege inviola-

que Agustín le imploraba por su amor: "Tú mismo le provocas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti" (98).

ALBERTO CATURELLI

Catedrático de la Universidad de Córdoba

bili e incorrupta, qua omne quod condidit regit, subiicit animae corpus, animam sibi, et sic omnia sibi: neque in ullo actu cam deserit, sive poema, sive praemio".

(98) *Confes.*, I, 1: ed. P. Vega, 325. *ML.*, t. 32, col. 661.

DETERMINACION DE LA INFLUENCIA NEOPLATONICA EN LA FORMACION DEL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN

LOS LIMITES DEL PLATONISMO EN LA FILOSOFIA AGUSTINIANA

I *El Platonismo y el Neoplatonismo*

1. — *Las tres conversiones de San Agustín.* San Agustín retorna al seno de la Iglesia por una sucesiva y triple conversión, según el mismo Santo lo narra en sus *Confesiones* ⁽¹⁾.

La *primera* lo devuelve a la fe de la Iglesia Católica, de la que se había apartado por el maniqueísmo, primero, y por el neoacademismo, después; pese a que a ninguno de estos errores llegó a prestar adhesión ⁽²⁾. El raciocinio que funda esta primera conversión de San Agustín es el siguiente: dadas las dificultades para conocer a Dios y las demás verdades necesarias para la buena organización de la vida humana, la revelación de tales verdades es conveniente y moralmente necesaria. Por otra parte, la Iglesia Católica, que se presenta como depositaria de esta Revelación, ha conquistado ya la adhesión de casi todo el mundo conocido (en tiempo de San Agustín). Ahora bien, si tal Iglesia no fuese realmente depositaria de la Verdad revelada, Dios hubiese permitido que la mayor parte de los hombres hubiesen caído en el error, lo cual es contra su Providencia y Bondad.

La *segunda conversión* se refiere a la intelectual del Santo Doctor: que lo lleva del neoacademismo escéptico al llamado neoplatonismo agustiniano, que configura luego toda su concepción sistemático-doctrinal; y cuyo alcance precisamente vamos a tratar de determinar en este trabajo ⁽³⁾.

La *tercera y definitiva Conversión* es la de la vida de pecado a la vida cristiana de la gracia y a la santidad, y cuyos episodios, hasta el triunfo de-

(1) *Conf.*, L. VII y VIII.

(2) *Ibid.*, X. VI, 5, y VII, 4 y sgs.

(3) *Ibid.*, VII, 9 y sgs.

finitivo de Dios, tan dramáticamente nos ha narrado el propio San Agustín en un pasaje célebre de las *Confesiones* (4).

2. — *Objeto de este trabajo.* Al presente estudio interesa ante todo la segunda conversión agustiniana: la de su inteligencia desde el neoacademismo escéptico al platonismo o neoplatonismo, en el sentido de determinar con precisión el alcance y los límites del influjo de la doctrina platónica y neoplatónica en la formación del propio pensamiento agustiniano.

San Agustín recuerda en su *Confesiones* cómo cayeron en sus manos unos “libros de los platónicos”, donde descubrió la existencia de un mundo inteligible por encima del mundo material de los maniqueos y neoacadémicos, mundo de ideas o verdades inteligibles que él coloca en la mente del Verbo; donde aprendió también que el mal no es un ser, sino una privación o no-ser en el ser y que, por ende, no tiene causa eficiente sino deficiente.

La Verdad es que estos “libros de los platónicos” —casi seguramente las *Ennéadas* de Plotino, traducidas al latín y probablemente ya un tanto expurgadas por el cristiano Victorino— más que para trasvasar la concepción platónica a la mente de San Agustín, han servido de acicate a la creación y desarrollo del propio pensamiento agustiniano. En el fervor de este encuentro de la solución a sus propios problemas, en vano buscada tantos años y hallada al fin en el contacto con la doctrina neoplatónica más que en ella misma, San Agustín se creyó más tributario de lo que realmente estaba a estos libros en la elaboración de su propio pensamiento; y, por eso, cuando apagado este entusiasmo y decantado serena y críticamente por el propio genio el contenido real de tales libros, en sus *Retractaciones* el Santo se reprocha haberles otorgado elogios excesivos (5); lo cual ya de por sí es un indicio de que con los años San Agustín ha tomado conciencia de su propia síntesis doctrinal y de la profunda y radical divergencia que lo separa de Plotino y, en general, de la doctrina platónica y neoplatónica.

Y es éste el problema que cabalmente nos proponemos dilucidar aquí.

3. — *La dualidad del mundo platónico.* Ni bien nos asomamos a los escritos de San Agustín, salta a la vista el *acento* platónico y la *conceptualización* y *sistematización* neoplatónica de los mismos. Nos encontramos en seguida con la dualidad material y espiritual de Platón.

Platón distinguía y escindía la realidad en dos mundos: el *material*, mundo de sombras y participación de la verdadera realidad, que, por ende, no es plenamente sino a medias y que, por eso mismo, engendra un conocimiento imperfecto y conjetural de la *opinión*, sin llegar a la verdadera *ciencia*.

(4) *Ibid.*, VIII, 6-9.

(5) *Retrao.*, I, 1 y 4.

cia, y que se expresa en las leyendas y mitos; y otro *espiritual* de las ideas, único que es auténtica y verdaderamente y que, por eso mismo, es enteramente inteligible, asible por la intuición del intelecto, y cuya posesión intelectual engendra la *Sabiduría*.

La comunicación de estos dos mundos se realiza por la *participación*, una suerte de luz espiritual ontológica, que desciende desde las Ideas a la materia —ser que en cierta manera “no es”— para proyectar sobre ella el ser auténtico de las *Ideas* —y, en definitiva, el de la Idea de *Bien*, de la que participan a su vez y por la que son todas las Ideas— e *iluminarla* y constituir la en determinados seres, que no son sino como realización limitada y dependiente en un todo de aquellas realidades en sí inteligibles.

4. — *La realidad en el neoplatonismo de Plotino*. La dificultad de comunicar estos dos mundos, espiritual y material, de las Ideas y de la materia, por la *participación* —que, como Aristóteles le reprocha, Platón nunca ha sabido explicar en qué consiste, esbozándolo apenas en sus célebres mitos, como el de la caverna ⁽⁶⁾— ha conducido a Plotino —bajo el influjo probable de Filón y de los Gnósticos—, para superar este radical dualismo de espíritu y materia, a modificar el sistema de Platón, colocando entre la realidad espiritual suprema del *Uno*, fuente divina, inmutable e imparticipada de toda realidad —que equivale y sustituye a la Idea de *Bien* de Platón— y la materia, una serie de intermediarios espirituales: la *inteligencia* y el *alma* del mundo, multiplicada luego en cada individuo. El *Uno* es por sí mismo incausado y omniperfecto. El *Uno* es el principio de la participación, Causa perfecta y necesaria —en sí y también porque causa necesariamente— de todo el ser de la *Inteligencia*; ésta a su vez del *Alma* del mundo; y finalmente el *Alma* de la materia como puro no-ser o limitación de su propia realidad, por la que a su vez, se individualiza y multiplica. La realidad es ante todo y casi exclusivamente espiritual: el *Uno*, la *Inteligencia* y el *Alma*, ya que la materia es más bien no-ser o límite de la emanación necesaria espiritual. Esta participación y emanación desde el *Uno* se realiza en escala descendente. La *Inteligencia* que, contemplando al *Uno*, reúne en sí intuitivamente todas las Ideas con que Este cobra *conciencia* de su omniperfección y con ellas unidad, bondad y belleza extraordinarias, ya no posee, sin embargo, la Unidad ni la Verdad ni la Bondad infinitas —porque con la conciencia ha trocado la Unidad inefable en dualidad consciente de sujeto y objeto— del *Uno*. En el *Alma* tales caracteres del espíritu están aún más disimulados y oscurecidos por el descenso ontológico; hasta desaparecer enteramente en la materia, fuente y constitutivo de todo mal, aun del mal moral o pecado. Por otra parte, en esta emanación por causalidad perfecta, sin causa formal en el efecto,

(6) *Rep.*, VII, 1-3.

éste no puede salir y permanece en la misma causa, aunque se distinga realmente de ella.

El hombre es partícipe de todo ese mundo espiritual. Es ante todo el *Alma* —individuada en cada hombre en su contacto con la materia, que ella misma produce, como su limitación o no-ser, pero en sí misma identificada como la única *Alma* del mundo— y una participación o rayo de la *Inteligencia*. El ser del hombre consiste, pues, en esta realidad espiritual de *Inteligencia* y *Alma*, como participación o realización individual de ambas.

Conforme a este sistema metafísico, la actividad ascético-moral es un esfuerzo puramente intelectual de purificación o reconquista sucesiva de los grados superiores del espíritu hasta llegar al Uno, pasando por el *Alma* y la *Inteligencia*. Reconquista ésta que se realiza sin salir de la propia interioridad por un esfuerzo de recogimiento en la propia inmanencia, precisamente porque en el proceso inverso de la emanación la causa permanece en el propio acto, debido a que tanto en Plotino como en Platón falta la noción clara tanto de la causa eficiente creadora como la de la formal, con las cuales solamente la participación puede lograr consistencia fuera o trascendentemente de la causa eficiente.

Este esfuerzo ascético-moral consiste primera y fundamentalmente y en pos de las huellas de Platón —quien, por eso, en el *Fedón* ⁽⁷⁾ definía la Filosofía como “una preparación para la muerte”, es decir, en su concepción, como una liberación total del alma respecto al cuerpo— en apartarse de la materia, fuente de todo mal y del pecado mismo, para volverse al *Alma*; luego, en un segundo momento, en superar el raciocinio, actividad propia del *Alma*, hasta llegar a la intuición de las Ideas, propia de la *Inteligencia*; y, finalmente, en un esfuerzo supremo, siempre de tipo intelectual, en llegar a superar la dualidad de sujeto-objeto y la multiplicidad de las Ideas, propia de la *Inteligencia*, hasta alcanzar la contemplación del Uno, mediante el *éxtasis*, especie de penetración o coincidencia con El hasta el olvido y anulación de la propia conciencia.

Para Plotino el mal es algo puramente físico: consiste y procede del *no-ser* de la *materia*, la cual coarta y degrada al *ser*, que por lo mismo que es, es *espiritual*. El espíritu, la voluntad, queda en sí misma incontaminada e incapaz de degradarse por el mal moral. Por eso, la purificación y la penitencia, la rectificación de la voluntad y la virtud, y mucho menos la Redención cristiana, no tienen cabida ni sentido en este sistema. Conforme a esta noción de mal, consistente en el *no-ser* material, la actividad moral no puede ser sino un despojarse o limpiarse de la materia por el camino inverso al que la engendra, es decir, volviéndose por el raciocinio desde las sensaciones al *Alma*. Los grados siguientes del retorno —siempre en el mismo plano de esfuerzo meramente

(7) *Fedón*, 63 e y sgs.

intelectual— señalan nuevos grados de superación del mal y de conquista de sucesivas y superiores jerarquías del ser o bien.

II *El Neoplatonismo de San Agustín*

5. — *La noción agustiniana de participación.* Convertido ya a la fe católica, y antes de convertirse de su mala vida y recibir el bautismo, llegan a San Agustín los “libros de los platónicos” de Plotino, cuya lectura iba a tener tan decisiva influencia en la formación del pensamiento agustiniano, y en cuya conceptualización neoplatónica del descenso de Dios por participación hasta el Alma y la materia, y del ascenso del Alma hasta Dios, San Agustín iba a volcar su propia Sabiduría filosófico-teológica.

Comencemos por la noción misma de *participación* o causalidad del ser.

En lugar de colocar el Uno, en el origen primero del ser, San Agustín pone la *Verdad*. Dios es la Luz o Verdad imparticipada y, por eso mismo, infinita, que es a la vez Unidad, Bondad, Belleza, Inteligencia y Voluntad. Sobre la doctrina de la Luz o Verdad el Santo Obispo organiza y estructura toda su síntesis doctrinal. Comienza su doctrina de la participación por la generación del Verbo. Leyendo a Plotino, ha encontrado, nos dice él mismo ⁽⁸⁾, aunque no con las mismas palabras, la doctrina de la generación del Verbo: que procede del Padre, como de su Principio, por vía intelectual. Verbo personal realmente distinto, pero en todo igual al Padre. Se trata de una generación, de la que, sin ser propiamente causada, la Persona del Hijo, en todo igual y sin ninguna dependencia procede del Padre. Ahora bien, es evidente que tal doctrina cristiana dista mucho de contenerse en Plotino, en cuyo sistema la Inteligencia no es personal y, en todo caso es *inferior y causada* por el Uno. Las ideas de la Inteligencia en Plotino son sustituidas en San Agustín por las ideas divinas, identificadas con el Verbo.

En cuanto al Alma del mundo de Plotino, el Santo Doctor la rechaza de plano. Las almas son todas individuales y proceden inmediata o con más probabilidad mediatamente —a través del *semen spirituale* de las almas de los padres— de Dios por vía de creación ⁽⁹⁾.

Tampoco admite San Agustín la causación de la materia por parte del alma como su propio límite o no-ser real. Como la realidad espiritual, también la material ha sido creada por Dios y libremente.

Se rompe así en San Agustín esa sucesión de causas necesariamente participantes y dependientes cada una de la anterior. Fuera del Verbo —que es

(8) *Conf.*, VII, 9.

(9) *Epist.*, CXLIII, *Ad Maro.*; y *De Gen. ad Lit.*, X, 5 y sgs.

engendrado y no creado ni causado y, por ende, tampoco dependiente del Padre— todo lo demás ha sido mediata o inmediatamente creado por Dios.

El Doctor de Hipona precisa con toda claridad que, por una parte, la participación del mundo respecto a Dios es por *creación*: por producción total *ex nihilo* del ser, excluyendo tajantemente toda emanación, que en Plotino no ha sido excluída siempre con claridad; y, por otra, que ningún otro ser fuera de Dios es capaz de esta causalidad perfecta o creación, cosa que no había sido excluída tampoco por Plotino al otorgarla no sólo al Uno, sino también a la Inteligencia y al Alma.

La *Participación* de S. Agustín, en síntesis, no es una participación por vía de pura *ejemplaridad* de Ideas en sí, substanciales, a la manera platónica; ni una participación de causas perfectas escalonadas y subordinadas sucesivamente: es la participación del Ser o Verdad divina y de sus Ideas con Ella identificadas, por vía de *creación* o producción total, *eficiente y ejemplar*, del ser desde la nada.

Esta necesidad de la creación o acción eficiente divina, que con su infinita eficacia saca al ser de la nada total, para explicar el hecho de la existencia o participación del ser de las realidades finitas del mundo respecto al Ser infinito, implica a su vez una participación continuada de dicha acción: *la conservación divina*. Si, en efecto, no es su existencia sino que contingentemente ha llegado a tenerla, el ser o esencia de las cosas del mundo necesita ser conservado y mantenido continuamente en ella.

Y por la misma razón ha menester del concurso previo de Dios para llegar a realizar o actualizar su actividad, que, en definitiva, es un acrecentamiento de la existencia: necesita de la *movición divina*.

En este punto y en una dirección no enteramente coincidente, pero sí análoga a la de Plotino, San Agustín asienta el principio fundamental de la participación: cuanto más perfecto es en sí mismo un ser y cuanto más amplio e independiente de los demás es en su actividad, más inmediata y profundamente participa del Ser y Actividad divinos y, paradójal pero lógicamente, más depende y necesita de Dios, ya que todo ser y perfección procede y es, en definitiva, como participación del Ser de Dios ⁽¹⁰⁾.

De aquí que si todo ser mediata o inmediatamente procede de la creación primera de Dios y de El depende continuamente en su conservación y en la actuación de su actividad, cuanto más participa de El —y, consiguientemente, también de El más depende— más capaz es de actuar sobre la realidad para transformarla y engendrar nuevas realidades. La perfección de un ser creado, lejos, pues, de implicar y manifiestarse como una autonomía de Dios, encierra una mayor participación y más íntima dependencia del mismo.

(10) *De Lib. Arb.*, II, 3 y sgs.

6. — *La iluminación*. A la luz de esta doctrina y de este principio paradójal se esclarece la teoría de la *iluminación*. La aprehensión o, mejor, la intuición de las verdades eternas e inmutables, de las ideas y principios universales, de los que está en posesión nuestra inteligencia, no puede proceder de los aspectos individuales y contingentes del mundo —San Agustín desconoce la *abstracción*— ni de la experiencia sensible, ni de la propia alma, que es también individual y contingente, tanto menos cuanto que estas mismas verdades se revelan y se imponen a todas las inteligencias y, por ende, están por encima de todas ellas. Y así como el hombre es superior a todas las cosas del mundo material, a todos los seres vivientes que lo rodean, porque con su pensamiento y libertad y con su acción los domina y gobierna ⁽¹¹⁾; inversamente estas *verdades eternas* y *universales* son superiores a él, porque se le imponen y gobiernan toda su actividad intelectual ⁽¹²⁾. Tales verdades “o son Dios o dependen de Dios” ⁽¹³⁾.

No es intención de nuestro trabajo dilucidar el preciso alcance de la intervención divina en la iluminación de la inteligencia con estas verdades, ni descifrar el arduo problema hermenéutico del sentido de esta revelación de las verdades al alma. Lo que hace a nuestro propósito y aquí queremos subrayar es el principio agustiniano de la participación con que dicha iluminación se establece: esta acción directa e inmediata de Dios sobre la inteligencia humana para esclarecerla con su Verdad —connatural a la vida del espíritu creado— se impone precisamente por la perfección del alma espiritual y de su vida, que, por eso mismo, se coloca bajo una inmediata dependencia de la Verdad divina.

Semejante teoría de la *iluminación* sólo superficialmente puede decirse platónica o neoplatónica, ya que su contenido es una concepción propia y exclusiva de San Agustín. Compárese con ella la teoría de la participación de las ideas por la intuición que de ellas ha tenido el alma en una preexistencia anterior a la actual del cuerpo —de Platón— o la intuición de las Ideas en el Uno que tiene la Inteligencia —de Plotino— y se verá la diferencia radical entre aquellas y la doctrina de la participación del Obispo de Hipona.

También la “*reminiscencia*” de Platón adquiere un sentido enteramente nuevo y original dentro de la concepción agustiniana: no se trata ya de revivir una intuición anteriormente habida, sino simplemente de llegar al acto de contemplación de las verdades con que Dios, en un momento lógicamente anterior a aquél, nos ha iluminado.

(11) *Ibid.*, II, 6.

(12) *Ibid.*, II, 12.

(13) *Ibid.*, II, 15.

7. — *La animación y la sensación.* Si bien es verdad que también en lo tocante a la animación y sensación San Agustín permanece fiel al espiritualismo exagerado de tipo platónico, su doctrina está totalmente transformada y organizada dentro de la propia noción de participación.

Ya no se trata, como en Plotino, de un Alma única del mundo, que se individualiza y siente en la materia que Ella misma se crea como su propio límite. En San Agustín todo ha sido creado por Dios y sólo por Dios: la materia y el alma, el alma individual de cada uno, y en modo alguno un Alma única del mundo.

Pese a toda su esencial imperfección, la materia, como creada por Dios, no es en sí misma mala, sino que, en lo que aún es, es buena. Más todavía, el cuerpo es parte del hombre, al que San Agustín define, por eso, "*anima utens corpore*" (14). Y si bien San Agustín no ha podido fundamentar filosóficamente la unión substancial del alma y del cuerpo, a causa de su teoría de la sensación procedente de sola el alma, a la que en seguida nos referiremos, sin embargo no parece haya dudado nunca de ello.

Sin embargo, debemos reconocer que toda la concepción agustiniana se orienta hacia un espiritualismo exclusivista, que lógicamente pone en peligro dicha unión y la pertenencia del cuerpo a la esencia estricta del hombre. En efecto, no solo la vida intelectual y volitiva, también la sensitiva es efecto de sola el alma. La diferencia entre estas actividades estriba en que, mientras aquélla está determinada directa e intuitivamente por el mundo de las verdades eternas, enteramente inmateriales, ésta, en cambio, es una imagen de los objetos materiales que se forma el alma con ocasión de las modificaciones que tales objetos producen en el cuerpo. La sensación, es, pues, una actividad enteramente inmaterial, espiritual; sólo que no se produce en el alma sin la presencia de la modificación engendrada en el cuerpo por el objeto.

La misma acción vivificante del cuerpo, que engendra su vida vegetativa, tampoco está contemplada como una actividad del compuesto de forma y materia, substancialmente unidas, a la manera aristotélico-tomista, sino platónica, de moción y dominio del alma sobre el cuerpo.

Toda la actividad vital intelectual-volitiva, sensitiva y animativa o vegetativa, procede en San Agustín —como en el neoplatonismo— de sola el alma espiritual. La diferencia de ambas posiciones se deriva de la diferente concepción de la participación.

8. — *La doctrina agustiniana del mal.* Las modificaciones substanciales introducidas en la concepción neoplatónica, han llevado a San Agustín a una

(14) *De Mor. Eccl. Cat.*, XXVII, 52.

doctrina del mal, que, aun creyendo y afirmando él mismo haberla encontrado en los libros de Plotino, le es exclusivamente propia.

Ya vimos cómo para Plotino el mal procede y reside en la materia. Mal y materia son idénticos, ni hay otro fuera de la materia. El espíritu es en sí mismo inmaculado e incontaminable por el mal, y, por eso, toda purificación se reduce a una liberación por parte del espíritu de toda materia, que con su presencia lo oscurece pero sin penetrarlo ni contagiarlo nunca en su mismo ser.

El mal no es, dice San Agustín, es un *no-ser*; pero este *no-ser* no es ni puede ser o existir sino en el ser o bien, como su *privación* ⁽¹⁵⁾. Por eso, el mal absoluto, el mal en sí o principio de todo mal, como pretendían los maniqueos, no puede existir, porque es absurdo: equivaldría a una existencia de la nada total. El mal existe, es real, pero como no-ser o privación en el ser existente. Por eso no puede existir el mal sin la existencia del bien o ser, como privación suya. Por eso también el mal no tiene causa eficiente sino *deficiente*: una causa eficiente que hace el ser o bien, pero sin llegar a realizar el ser o bien que debería alcanzar con su acción, en una palabra, una causa *quae deficit a bono*.

El mal llega a existir o ser en el ser, hecho por una causa que no lo realiza plenamente de acuerdo a sus exigencias esenciales y finales. De este modo San Agustín explica la existencia del mal por la intervención de las causas finitas, y sin que Dios sea su causa, Quien siendo el Ser o Bien sólo puede producir el ser o bien y, aun concurriendo con las causas finitas, deficientes o causantes *per accidens* del mal, no es causa del mal, pues siempre opera tales efectos y acciones deficientes de tales causas no en cuanto tales o malas, sino *sub ratione entis*, en cuanto ser o bien.

Lo que San Agustín aprendió en Plotino es que el mal no es una realidad positiva sino negativa. Pero el modo de ser de esta realidad negativa, o no-ser en el ser, es diferente en el Obispo de Hipona y en Plotino. El mal no está para San Agustín, como en Plotino, en la materia como tal. Aun el mal físico, que tiene su *raíz* en la materia, en cuanto es ella principio de corrupción, no se confunde con la materia misma, que, en cuanto creada por Dios, es ser y buena ⁽¹⁶⁾.

Mucho menos puede explicarse el mal moral por la materia, como si el pecado fuese una maculación material o puramente exterior del espíritu y la ascesis, consiguientemente, una liberación del cuerpo. No. El mal moral —como todo mal, pues la concepción agustiniana es unitaria y coherente— es una privación de ser o bien, un no-ser que debía ser. Procede y reside en la libertad o actividad libre, que no se ajusta a las exi-

(15) *De Civ. Dei*, XXI, 7.

(16) *De Nat. Bon.*, 18.

gencias de su Fin último o divino o, en otros términos, que no se aviene a las normas morales, que expresan dichas exigencias. Es el mismo espíritu quien causa el mal: la voluntad libre es la *causa deficiente* de su actividad, que engendra sí, un acto *deficiente a regula morum*, un acto que no alcanza a realizar el bien que debía, de acuerdo a su Fin supremo, y produce *per accidens* el mal.

Una vez alcanzada así la esencia auténtica del pecado, como deficiencia actual proveniente de la deficiencia del *libero arbitrio*, San Agustín señalará como causa de tal deficiencia espiritual y libre —en que esencialmente consiste el pecado— la concupiscencia, la libido y, a través de ella, la materia. La materia, pues, está en el origen del pecado o mal moral, apartando a la voluntad de su Fin divino con la concupiscencia, que inclina a su bien inferior a la voluntad contra el bien del hombre; pero la materia y la libido no son libres, no son, pues, en sí mismas el mal moral, sino sólo ocasión y tentación de pecar para la voluntad libre, que es la única formalmente que lo causa. En sí mismo, pues, el pecado es la claudicación o *deficiencia* de la libertad de su Fin divino para convertirse a las creaturas, sometándose así al fin material de la concupiscencia.

De este modo la concepción paganizante de Plotino, que hacía imposible el mal en el espíritu y, por ende, innecesaria e inútil la Encarnación y la Redención, a causa de una deformación de la noción de mal, reducida al mal físico y puramente material, ha sido substancialmente transmutada y superada por San Agustín, quien, aprovechando la verdadera noción de mal como no-ser o privación del ser —barruntada, pero mal conceptualizada y materializada por Plotino— lejos de identificarla con la materia, la ha precisado y llevado a un plano rigurosamente esencial y metafísico, desde el cual ha podido dar explicación del mal en sus diversos planes ⁽¹⁷⁾.

9. — *La libertad*. Intimamente ligada a la doctrina del mal, se encuentra en San Agustín la del libre arbitrio y la libertad, sobre la que ha vuelto en repetidas ocasiones y ampliamente ha desarrollado en una de sus obras más conocidas: *De libero Arbitrio*. No hace al tema de nuestro trabajo la exposición y fundamentación de esta rica doctrina agustiniana. Simplemente queremos notar que la libertad ha sido defendida en su existencia y precisada en su esencia. Conocida es la distinción entre *libertad y libre arbitrio*, es decir, la libertad en sí y la libertad tal cual concretamente se da en el hombre, respectivamente. La esencia de la libertad es el poder de elección entre los diversos bienes, pero no necesariamente el poder hacer el mal moral, el pecado. Dios es libre frente a los seres finitos, pero no puede pecar. En cambio, del libre arbitrio o libertad humana es propio el poder de elección

(17) Para todo esta doctrina del mal en sus diversos aspectos, cfr. *De Natura Boni*.

del bien y del mal. El poder pecar no puede darse sin libertad y, por eso, la implica; pero no es una perfección de la libertad, sino una *deficiencia* suya. A la libertad humana le es propio este poder, no por ser libertad, sino por ser *humana*: libertad de un ser libre finito que no es Dios y que, por eso, puede elegir un bien que no sea y hasta se oponga al Bien Divino. De la existencia de esa libertad humana en forma de libre arbitrio, con la consiguiente deficiencia del poder pecar, San Agustín se ha ocupado ampliamente para demostrar que, aun bajo la acción sobrenatural de la gracia, el hombre conserva el autodomínio de su propia actividad volitiva. Y no sólo se ha detenido a demostrar el hecho de este libre arbitrio o *libertad deficiente* humana, sino a fundamentarlo desde su íntima estructura, que arranca de su naturaleza misma y se acrecienta, en cuanto al poder de pecar, por las condiciones concretas de naturaleza *caída y herida* por el pecado original ⁽¹⁸⁾.

En Plotino no sólo estaba ausente la verdadera esencia del libre arbitrio o libertad con capacidad de delinquir apartándose del bien y de la norma moral, tal cual de hecho se da en el hombre, no sólo se desconoce la situación real de la libertad humana después del pecado, sino que con ella y con el modo de concebir la purificación y perfección moral —reducida en substancia a un retorno a Dios por el camino de elevación intelectual— la existencia de la mera libertad, si no está expresamente negada, ciertamente está casi desconocida y puesta en peligro en la doctrina de la emanación necesaria y en la reducción de la purificación ascética a un esfuerzo lógico.

10. — *El Orden Moral*. Toda la diferencia esencial de esta concepción del mal moral y de la libertad en Plotino y San Agustín se vierte y queda aún más patente en la doctrina del regreso a Dios.

Como en el descenso o participación del Bien divino, también en el retorno a El la semejanza de ambos sistemas, neoplatónico y agustiniano, es más aparente que real, más exterior que doctrinaria. En Plotino se trata de un esfuerzo más intelectual que volitivo, puramente natural, de regreso, por alejamiento físico y recogimiento, desde la materia al Alma por el *ratiocinio*, del Alma a la Inteligencia por la *intuición* de las Ideas y, finalmente, de la Inteligencia al Uno, a Dios por el éxtasis. El drama del hombre, el desgarramiento y la lucha interior entre la voluntad y las pasiones, entre la voluntad y la gracia, están desconocidos y dejados de lado en Plotino, que se mueve en un mundo ideal sin tener en cuenta suficientemente la situación real concreta del hombre caído.

Todo lo contrario en San Agustín. El retorno, que se realiza a través de esos mismos pasos neoplatónicos, no es predominantemente intelectual

(18) Esta doctrina de la libertad ha sido retomada repetidas veces por San Agustín, ya en relación con el pecado y el mal, ya en relación con la gracia. Cfr., *De Libero Arbitrio* y *De Correptione et Gratia*.

sino libre-moral, ni pura ni principalmente natural sino sobrenatural, realizado en una lucha tremenda y dramática de la voluntad contra las pasiones, ayudada con la fuerza de la gracia. Toda esta moral se funda en el análisis psicológico más hondo de nuestra naturaleza animal y espiritual y en el hecho del pecado original con la inclinación al mal moral y de la debilidad de la voluntad y la exacerbación de las pasiones que él nos ha dejado, con la consiguiente *impotencia moral* de vencer el mal y obrar el bien en el orden natural y con la *impotencia absoluta* de realizar el bien sobrenatural en orden a la conquista de nuestro Bien divino sin la ayuda de la gracia. Conocida es la doctrina y las luchas entabladas por el Obispo de Hipona contra el *Pelagianismo* y el *Semi-pelagianismo*, que defendían la suficiencia de la naturaleza y la inutilidad de la gracia para obrar el bien, aun en orden a la consecución de la vida eterna ⁽¹⁹⁾. Es menester la Redención de Cristo, su gracia *sanante y elevante*, para poder superar el mal, y para poder realizar positivamente el bien, el perfeccionamiento humano, que no puede darse de hecho sino con y bajo la acción del perfeccionamiento sobrenatural.

Con la ayuda de la gracia, la actividad moral se realiza por el ejercicio del libre arbitrio, como una lucha contra las inclinaciones inferiores del hombre, de la concupiscencia sobre todo —exacerbadas por el pecado original— que lo apartan del bien y lo llevan al mal, y como una conquista del perfeccionamiento o bien humano en orden al Bien Divino. Y es aquí donde el esquema de Plotino es llenado con un nuevo y sobrenatural contenido: con su esfuerzo libre, confortado por la gracia, el hombre ha de comenzar, primero, por apartarse de los bienes materiales que lo seducen y disipan; luego, en segundo lugar, ha de acallar sus sentidos e imaginación y su mismo raciocinio intelectual de las cosas materiales, volverse dentro de sí por el recogimiento a la contemplación del mundo inteligible, natural y sobrenatural, en que Dios directamente muestra al alma la verdad espiritual, que es lo mismo que decir la verdad eterna e inmutable, la verdad en sí; para, finalmente, en esas verdades eternas e inmutables encontrar y unirse a Dios, suprema Verdad, que se manifiesta y domina nuestra inteligencia con esas verdades eternas, que son tales como participación o irradiación inmediata de su misma Verdad. Pero tal esfuerzo de recogimiento para encontrarse con esa iluminación espiritual del mundo inteligible de las verdades eternas —naturales y sobrenaturales— y, por él, con la misma Verdad divina, es ante todo —supuesta la gracia— obra de la voluntad, obra del *amor*.

Inútil insistir en que toda esta rica y completa doctrina agustiniana del retorno a la Verdad divina, como fuerza que nos devuelve a Dios a través de los tramos antes recordados, y que culmina en la posesión plena y gozosa

(19) *Quat. Lib. cont. Duas Epist. Pelag., passim.*

de la Verdad infinita en la inmortalidad, como un definitivo y eterno *gaudium de veritate*, en que inteligencia y voluntad, contemplación y amor, están inseparablemente integrados en una unidad espiritual total, natural y sobrenatural, lleva el sello peculiarísimo del genio agustiniano y que, aún conservando los pasos del itinerario de Plotino, dista mucho y poco o nada tiene que ver con el retorno al Uno por el sendero frío y esquemático de Plotino. El camino del retorno a Dios de San Agustín es diferente del de Plotino no sólo por lo cristiano, sino también por lo profunda y plenamente humano. Todo el hombre en su realidad concreta, en la multiplicidad de sus aspectos de ser, vida e inteligencia, y en la unidad vital de su existencia, está analizado y organizado en la moral agustiniana; por eso mismo siempre viva y actual, siempre del hombre eterno, no en el sentido de su esencia abstracta, sino en el de ser de ese hombre que vive en cada hombre de carne y hueso de aquí y de ahora, de todos los tiempos.

11. — *Originalidad de la obra de San Agustín*. A través de la confrontación de estos puntos —y de otros que podríamos señalar— entre la doctrina de Plotino y de San Agustín, llegamos a la conclusión de que la influencia platónica y neoplatónica en el Obispo de Hipona es mucho más exterior y menor de lo que a veces lígeramente se afirma. Sin negarla, antes al contrario afirmándola, debemos decir que ella toca más al esquema conceptual o modo intelectual y verbal de expresión, que al contenido mismo doctrinal en él vertido, según hemos podido comprobarlo sumariamente en los puntos señalados, en este trabajo.

De Platón y Plotino apenas si queda en San Agustín la organización o conceptualización de una *Antropología* de tipo eminente y casi exclusivamente espiritualista, y los tramos sucesivos de la participación descendente —*Metafísica*— y del retorno ascendente —*Moral*—. Pero la doctrina volcada en tales moldes, aparentemente la misma en su expresión conceptual y verbal, sin dejar de corresponder analógicamente y, a las veces, punto por punto a la neoplatónica, es enteramente otra en sus pormenores y sobre todo en su síntesis orgánica.

¿Cómo explicar entonces que el mismo San Agustín haya podido creer haber descubierto los elementos principales de su doctrina, incluso algunos de su misma Teología, en los “libros de los platónicos” de Plotino? ¿Cómo ha podido producirse este cambio realmente substancial, esta que podríamos decir *transformación cristiana* de Plotino en San Agustín?

Para aclarar y resolver este problema debemos recordar que la inteligencia, sin ninguna duda genial, de San Agustín no era precisamente, ni podía ser de las que se limitan a asimilar y repetir una doctrina ajena. Tal afirmación implicaría el desconocimiento del carácter eminentemente reflexivo y crítico, vivo y personal, del Santo Doctor. Basta leer a San Agustín para

darse cuenta de su genio creador, siempre en ascuas, que todo lo analiza, repiensa y somete a crítica desde sus últimas raíces. San Agustín no podía, pues, recibir pasivamente la concepción neoplatónica para incorporarla sin más ni más a su síntesis. Y no podía hacerlo ni consciente, ni siquiera inconscientemente, por su misma idiosincrasia espiritual. San Agustín, como todo genio, era él y nada más que él, y todo lo que penetraba en él tenía que *agustinizarse*.

Mucho más todavía está excluida esta afirmación de la asimilación e incorporación del neoplatonismo a la síntesis agustiniana —y más aún al dogma cristiano, como a veces se afirma— si tenemos presente que cuando caen en sus manos los “libros de los platónicos”, las Ennéadas de Plotino, el Santo Doctor, aunque no se había convertido aún de su vida desordenada y bautizado, ya estaba convertido a la doctrina de Cristo y de su Iglesia, y estaba de vuelta del maniqueísmo materialista y del neoacademismo escéptico, preocupado por alcanzar esclarecimiento definitivo a los problemas que en esas teorías erróneas no había podido encontrar solución: al problema de la verdad y de la certeza, del mal, de la generación del Verbo, etc.

Y es en este encuentro del espiritualismo y doctrina de la participación neoplatónica, de esta concepción grandiosa y coherente de la realidad total, divina y creada, espiritual y material, jerárquicamente dada, llena de visiones penetrantes en el mundo metafísico, pese a su limitación y desviación fundamental, con el pensamiento agustiniano, con estas propias y reales preocupaciones, meditadas en su mente desde hacía tanto tiempo, que el genio de San Agustín concibe, madura y da a luz su propia síntesis doctrinal, teológico-filosófica, hasta tal punto que a medida que avanza en la lectura de Plotino, va elaborando, sobre los troqueles de la conceptualización neoplatónica, una nueva concepción: la propia concepción cristiano-agustiniana, que le viene y se va organizando en su propia alma. Por eso San Agustín ha creído, en un primer momento, leer y encontrar en Plotino lo que realmente en él no había y hasta lo opuesto a su concepción fundamental pagana, y que no era sino la propia síntesis que su genio creador iba elaborando dentro de su alma a través de la incitación que le provocaba la concepción neoplatónica de aquél.

Podríamos expresar esta misma verdad diciendo que, a través de los ojos cristianos de San Agustín, iluminados con la propia luz doctrinal, la teoría neoplatónica se iba transformando y organizando vitalmente en un nuevo cuerpo vivo de doctrina, que no era sino el hijo engendrado por el genio de San Agustín. El neoplatonismo del Doctor de Hipona resulta así un neoplatonismo nuevo, distinto del de Plotino, renacido, *bautizado*.

Para la inteligencia analítica y crítica del Santo Obispo, el sistema de Plotino, más que una fuente doctrinaria de la que se ha nutrido, ha sido un faro que ha iluminado el curso del itinerario de su propio pensamiento,

una luz que, junto con la Verdad revelada, ha incitado y provocado la visión y elaboración de sus sistema personal teológico-filosófico.

De aquí que cuando con más consideración se analiza el pensamiento de San Agustín, a primera vista en íntima dependencia y correspondiente casi paso por paso al pensamiento neoplatónico, mejor se ve que en verdad ni en su conjunto ni en cada uno de sus tramos sea tributario, en cuanto a su contenido, del neoplatonismo, sino que más bien es el fruto madurado por el propio genio de San Agustín; quien, en posesión e iluminado por la Verdad de la Revelación católica e incitado por la grandiosa concepción neoplatónica y siguiéndola en su desenvolvimiento descendente y ascendente, ha estructurado y vivificado en toda su unidad orgánica una nueva concepción teológica-filosófica, exclusivamente suya. Del neoplatonismo únicamente han quedado el decurso y organización conceptual, el sentido eminentemente espiritualista y las grandes verdades contenidas o vislumbradas en su concepción total —fundamentalmente equivocada y rechazada por San Agustín— y que, al ser transpuestas a una síntesis ajustada a la realidad y a sus exigencias ontológicas, naturales y sobrenaturales, han logrado toda su significación y su fuerza y han sido incorporadas a una verdad total, teológico-filosófica, enteramente otra y diversa de la de Plotino.

12. — *La concepción fundamental agustiniana.* Todas las diferencias señaladas en el decurso de este trabajo entre neoplatonismo y agustinismo, tienen su punto de partida en una concepción fundamental, substancialmente diversa en ambos.

Ya señalamos al principio las líneas fundamentales de la doctrina de Platón y de Plotino (n. 3 y 4).

La concepción de San Agustín, que radicalmente lo separa del neoplatonismo de Plotino, se funda en una concepción metafísica fundamental, que el Santo Doctor ha llegado a ver con claridad y elaborar en toda su fuerza en una grandiosa síntesis, gracias a la revelación Cristiana.

El Ser o Verdad subsistente divina libremente hace partícipes de su propio Ser o Verdad, por *creación* —producción del ser desde la nada— *conservación y moción*, y en gradación ontológica finita —de acuerdo al grado de esa participación— a los seres del mundo y, en la cima de todos ellos, al ser del hombre en sí mismo y en su actividad ⁽²¹⁾.

Hasta donde llega la participación del Ser o Verdad divina, llega el ser y el bien del ser finito o creado. El mal físico y moral no es un efecto o par-

(20) Cfr. C. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de St. Augustin*, París, 1920; y R. JOLIVET, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, Denoël, et Steele, París, 1932 (traducido al castellano por O. N. Derisi, G. Blanco y otros, C. E. P. A. Bs. Aires, 1942).

(21) *De Nat. Bon.*, 1, 4, 6 y passim.

(22) *Ibid.*, 12 y 17.

ticipación de la Causa primera, del Ser o Verdad infinita, es un *defecto* proveniente de la causa finita y, como tal, capaz de *deficiencia*. El mal —no-ser en el ser— tiene su origen último en la nada radical, que de sí es la creatura. De aquí que lo que hay de ser, verdad y bien en ésta, tenga su origen en el Ser, Verdad y Bien divino, como participación causal suya ⁽²²⁾; y lo que de no-ser, falsedad y maldad haya en ella, provenga de su ser finito de creatura, de su *deficiencia* o radical no-ser, que ella de sí es.

El perfeccionamiento humano, especialmente el moral o dependiente de la voluntad libre, se realiza por una actualización de la actividad específica y, por ella, del mismo ser del hombre; y, como tal, no puede efectuarse tampoco sino como participación del Ser, Verdad y Bien divinos, como un *retorno* a Dios. En la medida en que el hombre retorna al Ser y Verdad divinos, como a su Bien supremo *trascendente*, ontológicamente se desarrolla o actualiza en su propia *inmanencia*, a la vez que con ese ser conquistado, se va deshaciendo del no-ser del mal. Con el esfuerzo continuado logra crearse los hábitos o *virtudes*, con los cuales de una manera permanente queda ordenado al bien y apartado del mal, hasta alcanzar su plenitud ontológica humana con la posesión inmediata de la Verdad o Bien definitivos en el cielo, y el consiguiente goce saciante o beatitud.

Mas tal retorno a la fuente del Ser o Verdad divinos, de donde nos viene todo ser y verdad, no es el fruto del solo esfuerzo humano, sino ante todo de la acción natural y sobrenatural del mismo Ser o Verdad con que previene, atrae y mueve hacia sí a la voluntad libre, hasta tal punto que ésta no buscaría la Verdad, si antes Ella no la hubiese llamado ⁽²⁴⁾.

De este modo, el núcleo central de la Sabiduría teológico-filosófica agustiniana es la *Verdad* divina, de la que sale y por la cual es todo ser en lo que es, y por la cual también, retornando a Ella como a su Bien trascendente supremo —bajo su atracción y moción divina— el hombre con su actividad libre llega a actualizar su propio ser inmanente de naturaleza y gracia, de hombre y de hijo de Cristo: llega a ser lo que *debe-ser* en el orden natural y sobrenatural.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Director del Instituto de Filosofía y
Catedrático en la Facultad de Humanidades
y Ciencias de la Educación de la
Universidad Nacional y en el Seminario
Mayor de Eva Perón.

(22) *Ibid.*, 10.

(24) *In Evang. S. Joan.*, XXVI, 4 y sgs.

FUNDAMENTOS DE LA REALIDAD EN SAN AGUSTIN

En estas líneas quisiéramos ofrecer una visión muy sumaria de los principios fundamentales que constituyen la realidad para San Agustín y que, en cuanto principios, le otorgan su inteligibilidad metafísica ⁽¹⁾.

Nuestro punto de partida, para la investigación de estos elementos inteligibles, lo que llama las *rationes aeternae*, que lo conducen a la presencia de este problema es una consecuencia expresa de su gnoseología. Todos lo sabemos: por un análisis exhaustivo del conocimiento sensible y por una rigurosa apelación metodológica a la duda, el Santo de Hipona es llevado al descubrimiento del yo interior, del alma humana. Pero en el alma humana, en nuestra interioridad, San Agustín descubre ciertas realidades inteligibles, lo que llama las *rationes aeternae*, que lo conducen a la presencia de Dios. Por eso, la existencia de Dios es demostrada, en sentido propiamente agustiniano, a partir del alma. Es el camino de la subjetividad: *de exterioribus ad interiora; de interioribus ad superiora*. (Ver del autor, *Dios y el alma en la filosofía de San Agustín*, (Humanitas, N° 4, Tucumán).

Ahora bien: llevada la cuestión a la presencia metafísica de Dios, se plantea el problema que ahora deseáramos resolver con San Agustín. De hecho, al llegar al descubrimiento de Dios por la vía de la interioridad, tengo lo siguiente: tengo a Dios descubierto por la razón, tengo al mundo como experiencia inmediata, distinta de Dios, de la cual he partido para la demostración, y tengo una relación entre el mundo y Dios, afirmada por la Escritura y justificable por la inteligencia: la relación creadora. Dios crea al mundo.

¿Cómo y cuándo, pues, crea Dios al mundo, en cuanto la idea de creación connota otras dos ideas, la idea de fundamentos y la idea de tiempo? En primer lugar Dios crea al mundo libremente, porque quiere. La cau-

(1) Aclaremos que esta pequeña meditación no es sino un comentario, siguiendo los textos agustinianos, a Gilson en su magnífica *Introduction a l'étude de Saint Augustin*.

sa de la creación es la voluntad de Dios y porque no hay causa mayor que su voluntad, Dios no es necesitado en la creación. Un acto libre, cuyo origen o cuyo fundamento hay que poner en la desnuda determinación de Dios, pone el mundo en la existencia. (*Qui ergo dicit: quare fecit Deum coelum et terram, respondendum est ei: Quia voluit.* De Gen. cont Manich. 1, 214; t. 34, c. 175 ML). Y, en segundo lugar, el cómo y el cuándo de la creación, debe esclarecerse según el sentido del Génesis. El primer versículo del Génesis afirma: *En el principio Dios creó el cielo y la tierra.* Pero esta palabra *principio*, en sentido ontológico, no diría temporalidad, sino connotándola. Por eso, cuando el Génesis revela que Dios creó *en el principio* todo lo que hay, principio vale como fundamento, en el sentido de "arjé", raíz, cimiento, razón de, logos. Dios creó las cosas en el principio, así, significa *Dios creó las cosas en el Logos.* El Evangelio de San Juan esclarece de algún modo esta significación diciendo: En el principio era el Logos, y el Logos estaba en Dios y el Logos era Dios. (Joan. I, 1).

Lo que el Génesis quiere manifestarnos, pues, es que todas las cosas creadas por Dios, han sido creadas y fundadas en el Logos, y en el Logos subsisten; es decir, que *principio* significa *fundamento metafísico*. Una idea semejante, si nos fijamos bien, enlaza la verdad revelada del Génesis con la teoría platónica de las ideas, modificada por San Agustín en sentido cristiano. (*Lib. de div. quaest.* LXXXIII, q. 46). Pues la expresión en el principio, que significa en el Logos, significa también, *según las ideas eternas presentes a la inteligencia de Dios*, en tanto para la Teología trinitaria el Logos es, por apropiación, la Sabiduría de Dios. (*De Gen. ad lit.* I, 6). Es lo que sostiene San Juan: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est* (Joan. 1, 3), y San Pablo: *quoniam in ipso condita sunt universa in caelis, et in terra, visibilia, et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates: omnia per ipsum, et in ipso creata sunt: et ipse est omnes, et omnia in ipso constant.* (Col. 1, 16-17). La identificación entre la obra de Dios en el principio y la obra de Dios en el Logos, como Verbo, se prolonga: la creación tiene su fundamento en el Logos, que es decir en el Hijo, en la Virtud, en la Verdad de Dios. Los textos son iluminadores: *In hoc principio fecisti, Deus, "caelum et terram" in verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua,* (Conf. XI, 9, 11); *Deum in principio fecisse coelum et terram, non, in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem per quod facta et in quo facta sunt omnia.* (De Gen. c. Manich., 1, 2, 3). Todas las cosas están contenidas en Él, (*De Civ. Dei* XI, 103); Él es el fundamento de la vida y por Él todo lo que hay participa de las ideas creadoras. (De Trinit. V. 10, 11). Por eso los seres creados, y el hombre también, tienen dos existencias, aún el orden individual: su presencia ontológica, fundamentadora, en el Logos de Dios; su presencia en el mundo creado, fue-

ra de Dios, (*Epíst. XIV*, 4; t. 33, c. 80 ML; *In Joan. Ev.* I, 17, t. 35, c. 387 ML). La creación es, precisamente, la acción *ad extra*, por la cual, en un *ictus* —instante— las ideas creadoras son puestas en la realidad, sin nada preexistente. Estas ideas, especies, formas o razones en latín, dotan de realidad a los seres, informando, actualizando, dando inteligibilidad a la materia concreada junto con el tiempo ⁽²⁾. Por eso a la pregunta siguiente, cuándo crea Dios la realidad *ad extra*?, no se puede responder como si el tiempo existiera con anterioridad, y “en su transcurso”, ocurriera la creación, pues el tiempo aparece con el acto creador mismo. La creación, para San Agustín, es un acto simultáneo que incluye (además de los ángeles) la materia, el tiempo y las formas, lo que significa: aquello con lo que las cosas existentes se hacen, la ley del transcurso y aquello que las cosas son. He aquí las citas reveladas: primero *fecit Deus coelum et terram*, (*Génesis* I, 1), por lo que debe entenderse además de los seres espirituales, la materia informe y su tendencia hacia la nada en cuanto hecha de nada; segundo, *dixit Deus fiat* (*Génesis* I, 3), por lo que debe entenderse las formas que, diríamos, estructuran la materia dotándola de ideas, originadas en el Logos y que, por eso, vuelven las cosas al Logos.

Pero la creación en sí misma no ocurre temporalmente, según el texto del comentario al Génesis contra los maniqueos: *fecit enim Deus tempus simul cum omnibus creaturis temporalibus*, (o. c. I, 2, 3; t. 34, c. 197; *De Civ. Dei* XI, 6). Dios no crea en un transcurso, como lo harían pensar los seis días del Génesis, y que introduciría la mutación en los actos de Dios. Prefiere también aquí, San Agustín, una interpretación simbólica, sosteniendo que, probablemente, los seis días no son un relato del pasado sino una profecía del porvenir, a partir del acto creador. La creación ocurre en un instante sin tiempo, pero el plan de la creación, hasta su cumplimiento, ocurre en el tiempo.

Bien; tenemos a Dios, tenemos el fundamento de la creación en Dios y tenemos el despliegue *ad extra* de la creación. ¿Cuáles son los elementos constitutivos de los seres, según aparecen en la realidad? Y para resolver este problema San Agustín apelará a la idea de Dios creador como Dios Trino; apelará a la idea de la Trinidad divina cuyos vestigios deben encontrarse en todo lo creado (*De Trinit.* VI, 10; t. 42, c. 932 ML), según la Escritura que dice: *omnia in mensura, et numero et pondere deposuisti* (*Sap.* XI, 21). Por eso, en cuanto portadores de un vestigio ternario, relacionado con la Trinidad, todos los seres que aparecen sucesivamente en el tiempo, por un despliegue de las ideas del Logos depositadas en la creación, se fundamentarían en tres realidades que en el lenguaje filosófico moderno podríamos llamar categorías, y que establecerían sus ba-

(2) La materia y los ángeles se sustraen al tiempo en las *Confesiones*.

ses óntico-ontológicas en tres estatutos entitativos que les otorgan su esencia, su existencia y su fin y que Agustín llama *modus, species, ordo*. (*De nat. boni con. Manich.* I, 3; t. 42, c. 553 ML; *De Civit. Dei* XII, 5; t. 41, c. 352 ML) ⁽³⁾. Pues ninguna cosa podría existir si no poseyera en primer lugar su existencia, el acto que la pone en la realidad; su esencia, aquello que la pone de tal o cual manera, como tal o cual cosa; y aquello por lo cual permanece en lo que es, aspira al cumplimiento de su fin. El Santo dice que, para que algo sea, es necesario: *primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est, maneat*. (*Epist.* XII, 3, t. 33, c. 76).

Estas categorías fundantes cambian de nombre, muchas veces, y aún de matices significativos, pero conservan su unidad de sentido. Así, en lugar de *modus, species, ordo*, se las llama *mensura, numerus, pondus*, como en la Escritura: *unitas, species, ordo, esse, forma, manentia*, y para lo que calificáramos de trascendentales resultan ser *lo uno, el ser, la belleza*. Lo mismo para la acción se habla de *operación, conveniencia, concordia* o para los estatutos del conocimiento se establecen tres grados: *visión corporal, visión espiritual, visión intelectual*.

El modo representa el ser, la unidad y la medida, en tanto ser recibido, creado y, por eso, finito, que diferencia radicalmente a la creatura del creador, pero que con Él la vincula en el orden de la dependencia existencial, diríamos. La medida significa, también, volumen especial, y en sentido ontológico exactitud, armonía, entendida como limitación y ajuste a lo que propiamente se es.

La forma, especie o número representa la relación de semejanza entre el ser creado y el paradigma divino, y explica la diferencia entre los seres, fundándolos en su verdad, que es su participación en las perfecciones, en las ideas del Logos. Como forma origina la belleza, como especie o esencia sitúa a cada ser en su propia ontología y como número otorga la legalidad inteligible; las cosas pueden así ser numeradas, comprendidas en su inteligibilidad.

El peso, la gravedad o *pondus*, expresa la relación de adhesión entre el ser existente y su naturaleza; la tendencia ontológica a realizar el fin, poniendo en acto el ordenamiento querido por la Sabiduría de Dios. Por el peso, en el orden físico, cada ser tiende a ocupar su propio lugar, en el orden metafísico a perseguir su bien y el bien de todos, que también debe entenderse como lugar inteligible. En cuanto al hombre, su lugar es Dios y, de ahí, el *amor meus, pondus meum* (*Con.* XIII, 9).

Por estas tres categorías se explica el vínculo de dependencia entre los seres y su fundamento; la relación de ejemplaridad esencial con su

(3) El P. Capánaga, en su *Introducción a las Obras de San Agustín*, t. I, cap. III, B.A.C., utiliza el ternario para exponer *El Universo agustiniano*.

verdad y la tendencia al bien entendido como ser. Según la primera, todas las cosas han sido hechas por Dios; por la segunda todas fueron hechas según los ejemplares divinos; por la tercera todas vuelven a Dios como bien supremo, querido por el amor. Este sistema, de carácter ternario y relativo al misterio del Dios Trino es, inclusive, el que funda, para San Agustín, la división de las ciencias en física, lógica y ética, en cuanto se atiende a Dios como causa del ser, como inteligibilidad y como bien, según el célebre texto de *La ciudad de Dios*, XI, 25. Por lo demás tales categorías valen en el orden entitativo como categorías fundantes, pero se prolongan en el orden del dinamismo, pues Dios no cesa de operar y mantiene las cosas en el ser por su potencia, las dirige con su Sabiduría y consigne providencialmente que ellas obtengan su fin. (*De Gén. ad litt.* IV, 33; t. 34, c. 318 ML).

Pero volvamos un poco sobre nuestros pasos; cuando hablamos de las características esenciales de todos los seres establecimos que, para S. Agustín, ellos poseen esas categorías que son su *modus*, *species* y *pondus*; su *esse*, su verdad, su bien o su fin; su existencia, su esencia, su permanencia; su ser, su forma, su tendencia o apetito. Ahora bien, si estas son características universales de los seres, ¿qué serán en el hombre como tal, su *modus*, su *species*, y su *pondus*? Estamos aquí ante el problema de la *imagen* de Dios; en los otros casos el problema era el de los *vestigios* categoriales ¿Cuál es, pues, la imagen de Dios en el hombre? Será la *mens*, *notitia*, *amor*, *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*; *esse*, *intelligere*, *amare*. Por ellas el hombre se autoposee en el recuerdo, se comprende, se ama (*De Tri.* XIV c. 8), pero todas son la expresión de una misma vida indivisible (*Conf.* XIII, 11). Para el orden sobrenatural inclusive se habla de *renovatio*, *reformatio*, *restauratio*. Por la primera, el *esse*, le será dada al hombre, su existencia como existencia unificada en la finitud y la contingencia, como existencia distinta de la Existencia divina, aunque relacionada con Ella, a la que pide como causa. Por su *intelligere*, se pondrá en relación con la verdad, y, por la verdad, con las ideas divinas, con las ideas de Dios; por la verdad ascenderá al Logos que es la Verdad. Por su *amare*, viniendo de Dios como causa de origen, adherido intelectualmente a Dios como causa ejemplar, tenderá de nuevo a Dios como último fin. Dios será, pues, su gravedad y su peso, su luz y su apetito, su raíz y su definitiva densidad ontológica.

La cosmovisión de Agustín, por eso, construida como una serie de razonamientos que tienen su punto de partida en Dios, cerrará su círculo de retorno, su regreso enamorado y anhelante, en la adhesión a la belleza y a la paz de ese ser, de esta verdad, de este bien: *Sero te amavi pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi*. Y el corazón de Agustín, el tembloroso corazón de carne del hombre Agustín, de todos los hombres, tendido hacia Dios porque su gravedad constitutiva es como una sed en busca de su fuente, podrá

seguir repitiendo a través de los siglos: *Quia fecisti nos ad Te, inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*.

Modus-Dios como causa creadora; *species*-Dios como causa ejemplar; *amor*-Dios como causa final. De Dios, por Dios, a Dios.

Ahora bien; según esta estructura de pensamiento no es difícil concluir que, en San Agustín, el desarrollo o la actualización misma del entendimiento en cuanto captura de la verdad, importa no sólo colocarnos en la línea del Dios uno, objeto de lo que llamaríamos la inteligencia natural para los tomistas, sino en la línea del Dios Trino, expresamente de la segunda persona, pues el encuentro con la verdad tiende a mi incorporación intencional en los fundamentos de la creación, presentes al Logos. Es claro que esto sucede porque previamente se ha partido de la fe, de un dato revelado, pero ontológicamente, todo conocimiento de la verdad es un ascenso y una aproximación a la única fuente de la verdad, el Hijo. (*De vera relig.* XXXVI 66; t. 34, c. 151, 152 ML). El Hijo es el testimonio de la luz, según San Juan, y por esta luz es iluminado todo hombre que viene a este mundo. (*De Civ. Dei*, X, 2; X, 2; t. 41, c. 280 ML). Y desde el punto de vista gnoseológico, pensamos, la búsqueda de mí mismo como verdad, implicaría la búsqueda de mi ser en el Logos; de mi esencial e inefable presencia en el Verbo de Dios. Yo he sido pronunciado, una vez, en la Sabiduría del Padre y fundado en ella; y mi creación y expresión *ad extra*, en este ámbito del mundo, no sólo tiene en ella sus principios, sino que se sostiene en la existencia, late misteriosamente en la onda del ser, porque Dios sigue produciéndose en su virtud (*De Gén. ad. litt.* IV, 12, 22).

Si se piensan así las cosas, parece que puede probarse la debilidad de la crítica kantiana, cuando se refiere a la concepción de una moral heterónoma en el cristianismo. Para Kant, el vicio de la moral cristiana es el proponer, desde fuera, un premio; es decir, pedir el cumplimiento de la ley como un estatuto extraño a mi propia autonomía o a mi propia fundamentación. Sólo una moral fundada en los contenidos puros e immanentes a mi ser, alcanzaría su pleno valor ético, pues alcanzaría la autonomía.

Pero, precisamente, es eso lo que acontece en el cristianismo, según lo que venimos diciendo. La búsqueda y el ascenso hacia Dios, no importa la búsqueda, el ascenso y el acatamiento a una exterioridad; Dios no es un extraño a mi ser; mi ser tiene su último fundamento en el Logos de Dios y sólo el encuentro con Dios, la *religio*, (aun en el orden natural) supone el encuentro con mi auténtico fundamento y mi verdad. Por eso, tanto en el aspecto metafísico como en el aspecto moral, quien anda fuera de Dios anda fuera de sí mismo, fuera de sus aguas, alejado de su fuente, anda con la sed de que habla la Escritura, que es una sed ontológica, constitutiva: *Sicut cervus ad fontes aquarum sitivit ad Te anima mea*. Pues todas las existencias, tienen su presencia en el Logos. Esa presencia es la que las despliega primero

en el abanico de los posibles, y las endurece luego en la opaca ternura de la realidad. Todo lo que ha sido hecho en El estaba o en El vida era, según el comentario de Agustín a San Juan, Dios desde siempre me conoce, y me ama; inclusive desde siempre conoce esto que estamos tratando de decir y lo que le piden nuestros corazones. (*De Gen. ad litt.* II, 6, 12; t. 34, col. 268. *De Trinit.* XV, 13, 22).

Me suele agradar mucho, por esto, decir que, en cierta medida, hay una relación entre los últimos fundamentos de la labor poética y los últimos fundamentos del intento que lleva a cabo la filosofía. En el fondo, toda filosofía es una búsqueda por expresar de modo sistemático y racional, la definitiva estructura del ser real contenida en sus supremos principios. Un filósofo es aquél que quiere descubrir, inteligiblemente, la esencia de todo ser y de su ser inclusive, en la raíz donde todo ser comienza. Y en el poeta —en el poeta lírico— también hay ese intento, con otro sentido. Si las criaturas aparecen ad extra, en los largos y polvorientos caminos de la creación físico-espiritual, es porque han sido formuladas en la idea de Dios como plan (q. 46, *Lib. div. quaest.* LXXXIII). Pero en cuanto los pensamientos de Dios son pensamientos activos, creadores, poéticos, hay que pensar en las esencias que fundan en el Logos a los seres reales, no sólo como esencias, sino como dinamismos, como expresiones, como palabras creadoras. Hay que pensar en un vasto poema de Dios —del que nosotros somos parte, como dice expresamente San Agustín. (*Conf.* XII, 43). Es el fiat. Y lo que el poeta buscaría en la cantera inagotable de la expresión lírica, como *presión ex*, desde su esencia, es ese nombre secreto; el encuentro y la reiteración de nuestro último nombre que fuera una vez formulado y que siguiese formulando en la presencia de Dios. (*Epist.* XIV, 4). Cuando la palabra del poeta coincide, encuentra por su despojamiento y autenticidad, los caminos de coincidencia con la palabra de Dios, entonces el poeta habrá empezado a vivir el misterio de su poesía. Pero, probablemente, la palabra irá cambiándose en silencio; quizá sólo el silencio pueda ser la respuesta a la palabra de Dios para que la palabra misma de Dios resuene en nosotros y se cumpla en nosotros nuestro propio destino, nuestro destino poético.

MANUEL GONZALO CASAS
Catedrático de la
Universidad Nacional de Tucumán

NOTAS Y COMENTARIOS

EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE LEON BLOY (1)

Incansablemente, durante su vida entera, con ilusiones renovadas a la publicación de cada nuevo libro, León Bloy aguardó el triunfo de sus obras, la aceptación de sus ideas, el reconocimiento de sus magníficas dotes de artista. Nunca le llegó, empero, sino el eco débil de unas pocas voces amicales, por lo que aquellas esperanzas, invariablemente fallidas, se transmutaron en muchas de las imágenes espléndidas y desoladas que constelan sus escritos: “Yo camino delante de mis ideas en exilio, envuelto en una gran columna de silencio...”.

Este amargo destino que, como nadie ignora, le impusieron la envidia y la estulticia de sus colegas del mundo literario, aliadas —en unión involuntaria, pero no por eso menos real— con la pusilánime tibieza de sus hermanos en la fe, había de acabar, no obstante, tan pronto como el cuerpo del viejo luchador quedó sepulto en el pequeño cementerio de Bourg-la-Reine. A partir de entonces, y todo a lo largo de los treinta y cinco años transcurridos, sus páginas despertaron resonancias siempre crecientes por el doble camino de su pensamiento —pues millares de almas buscaron y buscan ávidamente el alimento de sus admirables intuiciones en los misterios más compactos de la doctrina católica—, y de su arte —ya que a ningún estudioso de las letras francesas le es lícito desconocer el estilo asombroso, el vigor nuevo para la invectiva, la inagotable riqueza de símbolos que el *Mendigo ingrato* aportó a la literatura de su patria.

Están también, por fuerza, los detractores enconados, los que razonan y sienten de modo opuesto al de Bloy. Quienes viven felices en el mundo de lo relativo, ¿cómo podrían compartir su sed de absoluto, ni acompañarle en sus violentas cargas contra todo lo mundano? Y los defensores del arte por el arte, ¿cómo no disentarían de quien concibió el esplendor verbal sólo como un cincelado ostentorio para la Verdad, como un manto purpúreo que destacara ante los hombres su jerarquía suprema? Sin embargo incluso ellos, con sus ataques y sus negaciones, contribuyen ahora a quebrar la férrea conjura de silencio contra la que tantos años golpeó, impotente, el autor de “*Le désespéré*”.

(1) A propósito de *La pensée religieuse de Léon Bloy*, por MARIE-JOSEPH LORY.

Ya no se desconoce, pues, ni se discute a Bloy. Se lo ama o se lo detesta.

Con todo, quizá quede una tercera categoría: la de quienes dicen o creen admirarlo mientras dan la razón a quienes lo aborrecen, y que, ante las obras del creador de "*La femme pauvre*" —según la expresión de René Martineau— "cortan en cuatro o en ocho el más delgado de los cabellos que separa la Belleza de la Perfección" (2).

Pienso que entre estos últimos habría que situar a Marie-Joseph Lory y a su libro sobre "*La pensée religieuse de León Bloy*".

En realidad, el tema que da título al trabajo ocupa solamente su segunda parte. La primera, de una extensión que le es pareja, se dedica a explorar las condiciones temperamentales e intelectuales de Bloy, y la tercera enfrenta el extraordinario perigordino con la crisis de conciencia contemporánea.

Así enunciado, el plan no puede ser más promisorio. Si Lory después de saturarse de las obras de Bloy y de compulsar la no desdeñable cantidad de estudios parciales y de documentos acumulados en torno suyo, hubiera sabido discernir los elementos valiosos y arquitecturarlos con una lógica sin fisuras, poseeríamos ya la obra de síntesis que Bollery augura en la introducción de su admirable biografía del *Viejo de la Montaña*, y de la que los ensayos de Jacques Maritain, Stanislas Fumet, Albert Béguin o Peter van der meer de Walcheren son magníficos antecipos.

Por desgracia, el libro de Lory muestra una evidente falta de madurez para tan ardua empresa, no por carencia de un trato asiduo con las páginas de Bloy y de sus críticos, sino porque todo ese arsenal de erudición quedó inconexo, porque no consiguió adueñarse de la clave del alma de Bloy, porque los inevitables detalles bizarros y aun contradictorios de la producción de un hombre tan fuera de la medida común y que con tan impetuosa sinceridad consiguió cada movimiento de su espíritu, lo despistan o a lo menos, lo distraen de su maciza unidad interior, de su índole auténtica y de su significación en la época que le tocó vivir.

Para fundamentar de algún modo esta opinión revisemos, aunque sea brevemente, las conclusiones a que arriba Lory.

Dijimos que su estudio comienza con un intento por desentrañar los rasgos capitales del carácter de Bloy. El resultado de este buceo es la afirmación de que quien se titulara *Peregrino de lo Absoluto* puede definirse como un instintivo, un inadaptable y un orgulloso, con sus obligadas secuelas de sensualidad, de hipersensibilidad incontrolada, de pereza, violencia y desdén.

Indudablemente, el retrato es poco halagador, y sin embargo el "soberbio" León Bloy lo hubiera encontrado benévolo e incompleto, ya que en una carta escrita a Henri Laserre a fines de 1876 manifestaba: "Qu'en je me contemple, en verité, je me sens médiocrement pétrifié par l'admiration. Je me vois, hélas!, orgueilleux, violent, paresseux, sensuel, ingrat, insolent, menteur, lache, infidèle, inexact, indifférent, vaniteux, méprisant, médisant, rancunier, fantasque, cruel, impatient, imprudent, impudent, brutal et fanfaron. Voilà, en bloc, mon panégyrique!"

¿Quién tendría la ingenuidad de concluir que un párrafo semejante viene

(2) Cf. RENE MARTINEAU, *Préface a Le Pal, suivi des Nouveaux propos d'un entrepreneur de démolitions*, París, 1925, Ed. Stock, pág. VII.

a corroborar la tesis de Lory? Para comprender la profunda humildad que lo dictó y poner de resalto la atenta vigilancia que implica, aun sobre las menos acusadas pendientes de la propia intimidad, habría que citar en seguida unas frases que, en *La femme pauvre*, León Bloy puso en boca de Caïn Marchenoir, su fiel *alter ego*: "Il faut être ou avoir été un dévot pour bien connaître son dénuement et pour dénombrer la silencieuse cavalerie de démons que chacun de nous porte en soi! (3)".

Resulta evidente, por tanto, que el elemental procedimiento de Lory, apegado a los actos externos sin desentrañar su moción recóndita, no es el más adecuado para discernir la verdadera fisonomía espiritual del autor elegido, pues si nadie niega que el ejercicio de las virtudes asume en Bloy características poco comunes, por otra parte es necesario tener presente, para juzgarlo con validez, que se aborda nada menos que a un genio. Ahora bien, "lo peculiar del genio —como lúcidamente expone Stanislas Fumet— consiste en estar desposeído de lo que más comúnmente poseen los hombres normales y en exhibir sin dificultad un reflejo de lo que es propiamente dote del Creador. En el genio, en efecto, como en la santidad, pero según una disposición muy distinta, hay una especie de vacío de lo humano que, si en todo rigor no deja sitio a lo divino, lo reclama de algún modo por lo menos, a imitación del abismo que invoca las cataratas de lo alto" (4).

Nada importa, por supuesto, que también Lory califique a veces de genial a Bloy. ni que proteste a ratos su rendida admiración por él; lo importante es que, de hecho, lo reduce a la talla vulgar, y que ni siquiera alcanza a percibir la significación de las diversas circunstancias de su existencia, que se tornaba particularmente terrible a través de una visión hiperbólica de poeta. De ahí los falsos interrogantes que se formula, como éste, en el que vibra la impaciencia. a propósito de las tan mentadas pereza y abulia de Bloy: "Comment un homme toujours en train de se lamenter et de mendier sans vergogne n'aurait-il passé pour un parasite? Pourquoi n'était-il pas arrivé à trouver un gagne-pain? ... Par un orgueil démesuré, Bloy prétendait que la société devait le nourrir. Il réclamait, comme Socrate, le Prytanée. Le terme de "délivrance" revient sans cesse sous sa plume, mais cette délivrance, il l'attendait surtout des autres. C'est un mendiant, et, rude épreuve pour les bonnes volontés, un mendiant ingrat".

Dos pasajes de la obra de Bloy, entre muchos otros que son otras tantas claves luminosas, bastarían para disipar la miope interpretación: "Le travail est la prière des esclaves; la prière est le travail des hommes libres" (5); "Je me dis qu'il est vraiment odieux qu'un homme tel que moi soit forcé de consumer toutes les heures de sa vie en d'abjectes préoccupations d'argent, au lieu de les employer uniquement à manger et à boire la parole de Dieu" (6). Y en cuanto al León Bloy violento, las citas refutatorias serían igualmente interminables. Aparte del famoso —¡y tan verídico!— "Mi cólera es la efervescencia de mi piedad", está el irrefutable fragmento de "*Le désespéré*": "Le Christ a déclaré "bienheureux" ceux qui sont affamés et as-

(3) Cf. LEON BLOY, *La femme pauvre*, París, 1951, Ed. Mercure de France, p. 79.

(4) Cf. STANISLAS FUMET, *Misión de León Bloy*, versión castellana de Antonio Gurruchani, Buenos Aires, 1946, Ed. Desclée de Brouwer, pág. 20.

(5) Cf. LEON BLOY, *Mon journal*, 21 mars 1898.

(6) Cf. LEON BLOY, *Quatre ans de captivité à Cochons-sur-Marne*, 25 mars 1901.

soifés de justice, et le monde, qui veut s'amuser, mais qui déteste la Béatitude, a rejeté cette affirmation. Qui donc parlera pour les muets, pour les opprimés et les faibles, si ceux-là se taisent, qui furent investis de la Parole? L'écrivain qui n'a pas en vue la Justice est un détrousseur des pauvres aussi cruel que le riche a qui Dieu ferme son Paradis. Ils dilapident l'un et l'autre leur dépôt et sont comptables, au même titre, des désertions de l'esperance. Je ne veux pas de cette couronne de charbons ardents sur ma tête, et depuis longtemps déjà j'ai pris mon partie... Coûte que coûte, je garderai la virginité de mon témoignage, en me préservant du crime de laisser inactive aucune des énergies que Dieu m'a données. Ironie, injurios, défis, imprécations, réprobations, malédictions, lyrisme de fange ou de flammes, tout me sera bon de ce qui pourra rendre offensive ma colère!... Quel moyen me reterait-il autrement de n'être pas le dernier des hommes? Le juge n'a qu'une manière de tomber au-dessous de son criminel, c'est de devenir prévaricateur, et tout écrivain véritable est certainement un juge" (7).

Si pasamos a la segunda parte del trabajo, el mismo error de desnudar el argumento hasta olvidar la armonía o la belleza del todo impide a Lory mostrar el progresivo y coherente enriquecimiento de las ideas religiosas de Bloy. Aparece, así, amenguado y difuso un pensamiento que, si nunca pretendió poseer el rigor de los sistemas filosóficos —Bloy, planeando siempre en lo absoluto, no vaciló en lapidar la filosofía con frases rabelaisianas, como las puestas en boca de su Gacougnol de *La femme pauvre*—, no es por eso menos profundo, sorprendente por la audacia de sus intuiciones y por las joyantes imágenes con que hizo sensibles atisbos inefables, consolador porque está empapado de la más íntima esencia del cristianismo.

Lory no señala, en efecto, la génesis de la nueva tonalidad que Bloy comunicó a muchas verdades que habían dejado de gravitar sobre la conciencia de sus contemporáneos, bien por monótonamente repetidas, bien por tenazmente relegadas. No subraya con suficiente énfasis que el aislamiento y la soledad obligaron a Bloy a una continua introspección, a una meditación constante de su sufrimiento personal, y que fué el misterio del dolor, contemplado ya en su universalidad, quien le reveló a Dios, "el pobre Dios abandonado que no puede más de angustia". No puede, en consecuencia, indicar cómo a partir de ese punto central de una Divinidad perpetuamente crucificada la reflexión de Bloy se explayó a otros campos, con la figura de una espiral que se ensancha pero gira siempre alrededor de su eje; y por eso no mide en su exacta transcendencia las insólitas exégesis de la pobreza y de la significación del dinero, sus cavilaciones sobre el dogma de la Trinidad y de la Comunión de los Santos, su explicación de los designios divinos acerca del pueblo judío, su alegato en favor de todo lo concierne a la aparición de la Virgen María sobre la montaña de la Salette.

En cambio, Lory respinga ante una interpretación personal de las Escrituras, o ante las imágenes carnales con que Bloy traduce sus vislumbres de las realidades más abstractas, sin atender a la ingerencia constante que el artista tiene en la labor del pensador, olvidando que el genio de Bloy acaba fatalmente en el drama humano, y que el lenguaje es a menudo impotente para

(7) Cf. LEON BLOY, *Le désespéré*, París 1946, Ed. Mercure de France, págs. 180-181.

expresar ciertas visiones —en *Le salut par les Juifs* leemos: "... cuando se habla amorosamente de Dios, todas las palabras semejan leones que se hubieran vuelto ciegos y que buscaran una fuente en el desierto".

La última parte, en fin, trata las actitudes de León Bloy frente a la política de su tiempo, parafrasea su concepción de la historia, evoca sus celosas exigencias respecto al clero, y lo muestra ejerciendo un influjo benéfico y sereno sobre muchas de las almas conmovidas por sus libros, a quienes él atrajo a la fe y acompañó luego como un insuperable e inolvidable padre espiritual. La transcripción de los testimonios de Jacques y Raïsa Maritain, de Peter van der Meer de Walcheren y de Léopold Levaux, entre otros, dan a este pasaje una honda emotividad al patentizar el tacto, la paciencia, la suavidad, la generosa entrega del viejo libelista. Sólo que, reconociendo estas cualidades a Bloy en el final de su estudio, Lory no aparece muy consecuente con lo que afirmara al comienzo...

En resumen, este libro, aunque evidencia en sus múltiples citas un arduo trabajo, no consigue reconstruir, con tantos materiales preciosos, la magnífica catedral del pensamiento de Bloy, sino que a lo sumo exhibe bloques aislados, columnas trucas. Incluso, su lectura deja la impresión poco grata de que el autor hurga encarnizadamente y saca a la luz, para encarecerlos, los aspectos negativos, los desfallecimientos de que no está libre ningún escritor y ninguna obra, mientras silencia o roza apenas los hallazgos prodigiosos, los "relámpagos en profundidad", las valientes y felices incursiones por los terrenos más inexplorados de la Revelación.

El propio Lory no tiene dificultad en reconocer este procedimiento suyo: "Nous avons davantage insisté sur les pierres d'achoppement et sur les précipices que sur l'horizon grandiose que peu à peu se découvrait à travers des nuages. Les splendeurs éclatent d'elles-mêmes" (8). Nadie negará que es una curiosa manera de concebir la crítica, especialmente en quien comenzó proclamándose paladín de una fama.

ALMA NOVELLA MARANI

de la Universidad Nacional de Eva Perón.

(8) Cf. MARIE-JOSEPH LORY, *La pensée religieuse de Léon Bloy*, p. 306.

CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DE SAO PAULO

La ciudad de São Paulo ha venido celebrando este año el IV centenario de su fundación con diversos actos: religiosos, científicos, literarios y deportivos y su gran exposición. Esta magnífica y esbelta ciudad, la más industrial y comercial, la de más numerosos y elevados rascacielos, la más populosa de Brasil, ha querido celebrar sus cuatrocientos años de vida, desde que fuera fundada por el Padre Anchieta, poniendo sus abundantes recursos materiales al servicio del espíritu. Y así ha multiplicado sus actos culturales, entre los que figuran varios congresos internacionales de gran importancia no sólo por los temas y la seriedad con que han sido tratados, sino también por el valor y la fama de los hombres de ciencia, letras, sociología y filosofía que han concurrido e intervenido en ellos, tanto del propio país, como del extranjero.

Uno de los de mayor significación ha sido sin duda el *Congreso Internacional de Filosofía*, cuidadosamente organizado por el Instituto Brasileiro de Filosofía con la colaboración de las dos Facultades de Filosofía de la Universidad Católica de São Paulo: la de *São Bento* y *Sedes Sapientiae*. A la inteligencia y espíritu organizador del Doctor Miguel Reale, ex-rector de la Universidad de São Paulo, actual catedrático de Filosofía del Derecho y Presidente del Instituto Brasileiro de Filosofía, quien, en calidad de tal, actuó como Presidente de la Comisión Ejecutiva del Congreso Internacional de Filosofía, y al selecto equipo de esta Comisión, se debe, en gran parte, el buen desenvolvimiento y el éxito del Congreso, al par que a las dos Facultades de Filosofía mencionadas de la Universidad Católica de São Paulo, que prestaron su generoso y eficiente concurso, con sus dos respectivos Decanos; el benedictino Dom Cândido Padín y la Rvda. Madre Ana Cecilia Sampaio Bueno. Lo demás lo hicieron los propios congresistas del país y del extranjero.

El Congreso se realizó desde el día 9 al 16 de agosto. Fuera de algunos actos públicos, tales como el de inauguración en el Salón de Actos de la Facultad de Derecho —presidido por el Gobernador del Estado—, de la conmemoración de S. Agustín —presidida por el obispo Auxiliar de São Paulo, D. Antonio Alves de Siqueira, en representación de S. S. Pío XII— y de Schelling, en el Instituto Caetano de Campos y en el Auditorio de la Biblioteca Municipal, respectivamente; las reuniones parciales o por secciones —por

la mañana— y las plenarias —por la tarde— se llevaron a cabo en el moderno y acogedor Edificio de la Facultad Católica Femenina de Filosofía y Letras *Sedes Sapientiae*, con sus magníficos salones y bellos jardines, ubicada en un silencioso rincón de la bulliciosa ciudad.

Las reuniones parciales de la mañana se distribuyeron en las siguientes secciones: *Filosofía del Arte y Estética*, *Filosofía Jurídica y Social*, *Filosofía de las Ciencias*, *Filosofía en América* y, la más nutrida de todas, *Religión y Moral*, que hubo de ser desdoblada en sus dos partes, a fin de poderse dar cuenta de todas sus comunicaciones.

En las sesiones plenarias de la tarde, el propio autor exponía su comunicación; luego el relator y los miembros activos que lo pedían con anterioridad podían expresar sus dificultades o pedir aclaraciones al autor, y, finalmente, tomaba la palabra éste para responder o aclarar los temas propuestos.

Creemos que hubiese sido mejor que también en las reuniones parciales el trabajo hubiese sido expuesto por el propio autor, pues a veces el relator se limitaba a objetar sin exponer el trabajo, con lo cual los oyentes no podían seguir bien el debate y entender de qué se trataba, cuando no se quejaba el propio autor de haber sido mal expuesto. En cambio, la mayor intimidad y libertad de intervención de las secciones de la mañana hizo más movidas y vivas algunas de estas reuniones que las plenarias de la tarde.

En cuanto a estas reuniones plenarias de la tarde, si bien se expusieron, en general, comunicaciones que presentaban una seria contribución o exposición de algún sistema filosófico ajeno, nos parece que la selección de estos trabajos no fué siempre la mejor ni equitativa en cuanto representativa de las tendencias presentes en el Congreso. Por ejemplo, al pensamiento tomista, tan nutrida y sobresalientemente representado en la filosofía contemporánea y en el mismo Congreso, no se le brindó la oportunidad de una exposición sobre algunos de sus temas en reunión plenaria, donde hubo de limitarse a actuar en forma de objetante frente a otras tendencias, algunas de ellas de escasa significación en la filosofía actual y apenas representadas en el Congreso.

Esto no obstante, el Congreso se realizó, en general, en un serio ambiente de estudio y de cultura: con un respeto y comprensión mutuas; y ciertas reuniones parciales —recordamos algunas sobre la fundamentación de la Religión, sobre los Valores, sobre Verdad y Libertad con referencia al Tomismo y Existencialismo, en que tuvimos ocasión de participar— y también plenarias —como la del Antihumanismo de Pascal, entre otras— alcanzaron realmente un nivel superior, que permitió hermanar dos notas difíciles de conciliar: la discusión viva y desarrollada con toda la fuerza de los argumentos, junto con la consideración personal debida.

Debates como éstos permiten a los propios filósofos, sino un acuerdo total, sí una inteligencia mayor y a veces una verdadera aproximación entre sistemas contrarios, y al oyente imparcial formarse un juicio más objetivo y la toma de posición crítica frente a ellos. En cambio, hubo discusiones, en que el debate se perdió tanto, que por momentos se hizo difícil la comprensión misma de lo que se discutía.

En tales justas, el tomismo tuvo oportunidad de poner de manifiesto su gran fuerza intrínseca, su solidez y cohesión —tan lejos de la endebles de ciertas posiciones antiintelectualistas o historicistas, minadas por la contradicción— y su perenne actualidad para resolver los problemas del hom-

bre de hoy; que le vienen de ser un sistema, no elaborado a priori, sino sobre el ser y sus exigencias ontológicas aprehendidos en la luz de la evidencia objetiva.

Las tendencias sobresalientes en el Congreso estuvieron representadas por la Fenomenología y la Axiología, el Historicismo y el Perspectivismo, el Neokantismo modificado por otras corrientes actuales, y, en menor escala, el Existencialismo tanto ateo como cristiano, y el Neopositivismo jurídico de Kelsen. En cambio, la Filosofía cristiana en sus diversas escuelas —especialmente agustiniana y tomista— estuvo representada por relevantes figuras internacionales como Sciacca, Rintelen, Ceñal, y otros muchos representantes extranjeros y del propio Brasil. Las florecientes Universidades católicas y los núcleos de filósofos católicos de las Universidades oficiales y otros centros de estudios del Brasil, comenzando por la floreciente Universidad Católica de São Paulo con sus tres Facultades de Filosofía: las dos mencionadas de *São Bento* y *Sedes Sapientiae* de la misma ciudad, y una tercera ubicada en la vecina ciudad de Campinas, con sus profesores y alumnos, contribuyeron no poco a dar realce a esta nutrida presencia de la Filosofía católica en el Congreso.

Como en otros congresos similares, quizá lo más interesante y beneficioso de éste de São Paulo es el fruto de esta convivencia y coloquio continuado entre los filósofos de las más diversas escuelas y este acercamiento espiritual y cordial, que tanto ayuda a una mayor comprensión y a una crítica más auténtica, más serena y objetiva del propio y de los ajenos sistemas filosóficos. Siempre resulta más fácil entender y asimilar un sistema e incluso hacer llegar una crítica certera y objetiva en una fraternal convivencia y en un coloquio íntimo, que en un debate de ideas, en que las personas que las sustentan están ausentes o en que, estando presentes, se desarrolla frente a espectadores y oyentes. En tales discusiones es más difícil guiarse sólo por amor a la verdad y no dejarse dominar por otros motivos subalternos, como el amor propio, etc., que enturbian la visión clara de los problemas, objeciones y soluciones.

Las discusiones se han desarrollado en un elevado nivel de cultura, que nunca, que sepamos, descendió a notas estridentes y pasionales, de serio trabajo intelectual, de un vivo interés por la Filosofía y de un hondo sentido de investigación de la verdad. Prueba de este clima de trabajo serio de interés por la Filosofía lo constituye la asistencia numerosa y constante a sus reuniones, especialmente de jóvenes estudiantes, las conversaciones y discusiones continuadas después de las mismas con tanto entusiasmo.

El resultado del Congreso deja un saldo satisfactorio. Los numerosos congresistas, que han asistido y tomado parte activamente en los diversos temas de las reuniones, han podido conocerse, tratarse entre sí y conocer mejor sus propias concepciones, midiéndolas frente a sus opuestas, y han podido conocer *in vivo*, expuestas por sus propios autores o conspicuos defensores, las principales tendencias actuales de la Filosofía.

Si a ello se añade la hospitalidad generosa con que los congresistas fueron recibidos y tratados por los organizadores del Congreso, las múltiples finezas y atenciones de que fueron objeto en los más diversos ambientes por el noble pueblo de Brasil, podemos afirmar que su recuerdo perdurará en todos cuantos tuvimos la dicha y el honor de participar de estas nobles justas filosóficas de este magnífico *Congreso Internacional de*

Filosofía de São Paulo, no sólo por las aportaciones con que nos ha ilustrado y aleccionado a todos los participantes del mismo, sino también y sobre todo por los vínculos de afecto con que nos ha dejado. Unidos con tantos filósofos y amigos del Brasil y de otras naciones, que allí se reunieron con una única mira, preocupación y amor: el de la Sabiduría o Verdad suprema o, en otros términos, con la única mira, preocupación y amor de la Filosofía.

Damos a continuación la nómina de los componentes de la Comisión Ejecutiva del Congreso y de las comunicaciones presentadas por los Congresistas presentes:

COMISION EJECUTIVA

del Congreso Internacional de Filosofía de San Pablo

MIGUEL REALE. Presidente del Instituto Brasileiro de Filosofía de la Facultad de Derecho de la Universidad de São Paulo.

CANDIDO MOTTA FILHO. De la Facultad de Derecho de la Universidad de São Paulo.

LIVIO TEIXEIRA. De la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de São Paulo.

DOM CANDIDO PADIM (O. S. B.), de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo.

Rev. Madre ANA CECILIA SAMPAIO BUENO. De la Facultad de Filosofía "Sedes Sapientiae" de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo.

LEONARDO VAN ACKER. De la Facultad de Derecho y de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo.

RENATO CIRELL CZERNA. Secretario General del Instituto Brasileiro de Filosofía de São Paulo.

VICENTE FERREIRA DA SILVA. Del Instituto Brasileiro de Filosofía de São Paulo.

I. FILOSOFIA DE LA RELIGION Y ETICA

AGOSTINO DA SILVA, Faculdade de Filosofia da Paraíba, Brasil: *Superação do Protestantismo*.

ANTONIO PINTO DE CARVALHO. Faculdade de Filosofia da Vitória, Brasil: *A Dialética de Ação na Obra de M. Blondel*.

CORNELIUS KRUSE. Wesleyan University, Middletown, U. S. A.: *Man's Paramount Need of an Adequate Theory of Values*.

ENZO PACI. Università di Pavia, Italia: *Processo Esistenziale, Processo Naturale, Processo Storico*.

ERNESTO GRASSI, Universidad de Munich, Alemania: *Apocalissi e Storia*.

EUDORO DE SOUSA, Faculdade de Filosofia São Bento, São Paulo, Brasil: *Prolegômenos a uma Filosofia da Religião Pré-Helenica*.

FEDERICO PATKA. Universidade Católica de São Paulo, Brasil: *Die ideale Abstufung der Werte in Sinne Ed. Sprangers.*

GABRIEL MUNHOZ DA ROCHA, Faculdade de Filosofia de Paraná, Brasil: *Uma Concepção Social de Deus e do Ser.*

HELMUT HUNGERLAND. California College of Arts and Crafts. U. S. A.: *Values and Methods of Persuasion.*

HENRI GOUHIER. Sorbone, Paris, Francia: *L'Antihumanisme de Pascal.*

Pe. HENRIQUE DE LIMA VAZ. Pontificia Faculdade de Filosofia, Nova Friburgo, Estado do Rio, Brasil: *Um Esboço de Filosofia Religiosa o "De Vera Religione" de S. Agostinho.*

HERALDO BARBUY. Universidade Católica de São Paulo, Brasil: *A Intuição de Deus na Filosofia.*

HUMBERTO PIÑERA LLERA. Universidad de La Habana, Cuba: *Nicolás Hartmann y su Crítica del Formalismo Etico de Kant.*

JESSY SANTOS. Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, Brasil: *Elementos Circunstanciais na Formação do Cristianismo.*

LEONARDO VAN ACKER. Universidade Católica de São Paulo, Brasil: *Philosophie et Religion d'après le Blondelisme, Essai Critique.*

LUIGI BAGOLINI. Università di Genova, Italia: *Conoscenza e Coscienza nella Crisi Solitudine Spirituale dell'Uomo Contemporaneo.*

MICHELE FEDERICO SCIACCA. Università di Génova, Italia: *Eticità e Moralità: Virtuosità Immorale e Moralità Virtuose.*

MIGUEL A. VIRASORO. Universidad de Buenos Aires, Argentina: *Fundamento Ontológico de la Religión.*

OCTAVIO NICOLAS DERISI. Universidad Nacional de Eva Perón, Argentina: *Verdad y Libertad.*

RAFAEL VIRASORO. Universidad de Buenos Aires, Argentina: *Libertad y Valor.*

RAMON CEÑAL, S. J. Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, España: *Humanismo y Religión.*

RENATO CIRELL CZERNA. Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, Brasil: *Fé e Meta-Crítica.*

TACITO ANDRADE NASCIMENTO. São Paulo, Brasil: *O Agravamento da Crise Humana. Sua Base Transcendental.*

VICENTE FERREIRA DA SILVA. Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, Brasil: *História e Meta-História.*

TARCISIO M. PADILLA. Faculdade de Ciencias e Letras da Universidade do Distrito Federal, Brasil: *O Existencialismo de Heidegger em Face da Morte.*

Cônego HELIO LESSA SOUSA. Faculdade de Filosofia de Alagoas Brasil: *Pontos Fundamentais da Axiologia Tomística.*

JULIAN MARIAS. Instituto de Humanidades, Madrid, España: *El hombre y la vida humana.*

II. FILOSOFIA DEL ARTE Y ESTETICA

AUGUST ZAMOYSKI, São Paulo, Brasil: *L'art et la substance*.

GILBERTO DE MELLO KUJAWSKI. São Paulo, Brasil: *Sôbre a Visão Feérica do Mundo*.

IRINEU STRENGER. Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, Brasil: *Análise Gestáltica da Estética*.

IULIO BRANDAO, São Paulo, Brasil: *O Tempo e o Espaço na Arte Musical*.

JAMIL ALMANSUR HADDAD. Universidade de São Paulo, Brasil: *O Problema da Unidade em Vieira*.

JOSE DA VEIGA GONÇALVES DE OLIVEIRA. Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, Brasil: *Fisionomia da Estética Schumanniana*.

LUIS WASHINGTON. Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, Brasil: *Objeto da Estética*.

MARIO CHAMIE. São Paulo, Brasil: *Consciência e Arte Moderna*

III. FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

ALEXANDRE AUGUSTO CORREA. Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, Brasil: *Jurisprudência e Filosofia do Direito*.

CARLOS COSSIO. Universidad de Buenos Aires, Argentina: *Verdad del Ente y Verdad de la Conducta*.

EDUARDO GARCIA MAYNEZ. Universidad Nacional Autónoma, México: *Estructura Relacional de la Regulación Jurídica*.

GIOVANI ECSODI. Faculdade de Filosofia São Bento, São Paulo, Brasil: *L'Idea di Legge e la Coscienza Individuale nel Pensiero di Spinoza*.

JERZY ZBROZEK. Universidade do Rio de Janeiro, Brasil: *Un Ré-examen du Probleme de la Peine de Mort*.

JOSE PEDRO GALVAO DE SOUSA. Universidade Católica de São Paulo, Brasil: *A Filosofia da Libertade no Tradicionalismo Hispânico*.

JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO. Universidad de Montevideo, Uruguay: *Platon y el Significado del Político*.

LUIGI BAGOLINI. Università di Genova, Italia: *La Giustizia Distributiva como Volutazione pratica*.

MIGUEL REALE. Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, Brasil: *Direito Abstrato e Dialética da Positividade na Doutrina de Hegel*.

PAULO DOURADO DE GUSMAO. Universidade do Brasil, Rio de Janeiro, Brasil: *A Filosofia do Direito e seus Temas*.

SILVIO DE MACEDO. Faculdade de Filosofia de Alagoas, Brasil: *As Bases de uma Epistemologia Jurídica*.

VICENTE FERREIRA DA SILVA. Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, Brasil: *Para una Etnogonia Filosófica*.

IV. FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

CARLOS DA SILVA CAMPOS. Faculdade de Direito da Universidade de Minas Gerais, Brasil: *O Mundo como Realidade*.

DELFIM SANTOS. Universidade de Lisboa, Portugal: *Fundamentação da Filosofia*.

DJACIR MENEZES. Faculdade de Filosofia da Universidade do Brasil, Rio de Janeiro, Brasil:

EURYALO CANNABRAVA. Colégio Pedro II, Rio de Janeiro, Brasil: *Estrutura e Teoria Científica*.

F. M. GOMIDE. Instituto Nacional de Tecnologia, Rio de Janeiro, Brasil: *On the Causality Principle of Physics*.

FRANCISCO MIRO QUESADA. Universidad de San Marcos, Lima, Perú: *Sentido Ontológico del Conocimiento Físico*.

LUIS LAPA. Colégio Estadual, Piauí, Brasil: *Síntese da Filosofia Matemática de Henri Poincaré*.

MILCIADES PEREIRA DA SILVA. São Paulo, Brasil: *A Interferência do Fator Psicológico nas Questões Econômicas*.

MILTON VARGAS. Universidade de São Paulo, Brasil: *Sobre a Veracidade Científica*.

NEWTON CARNEIRO AFONSO DA COSTA: *A Natureza dos Juízos Matemáticos*.

V. FILOSOFIA EN AMERICA

CARLOS ASTRADA. Universidad de Buenos Aires, Argentina: *La Filosofía Latino-Americana como Exponente de una Cultura Autónoma*.

EUGENIO PUCCIARELLI. Universidad de Eva Perón, Argentina: *La Filosofía de Alejandro Korn*.

BIBLIOGRAFIA

ONTOLOGIE (Versuch einer Grundlegung) por *Gaspar Nink*, Herder Freiburg, 1952.

El autor ya conocido por sus importantes trabajos anteriores (*Sein und Erkennen* Leipzig, 1938, reeditado en München, 1952; *Philosophische Gotteslehre*, München, 1948, etc.) publica ahora este ensayo de fundamentación de una ontología, en el que se aúnan la densidad, el rigor, la erudición y una singular claridad expositiva y en el que las conclusiones son establecidas en constante diálogo con las más significativas direcciones del pensamiento moderno y contemporáneo. (Kant, Hegel, neokantismo, filosofía de la existencia, etc. El A. mismo declara que su trabajo aunque reposa sobre bases realistas debe apreciarse como incitaciones a la filosofía trascendental (p. 8).

La obra que se desenvuelve a lo largo de 500 páginas de una densidad sin concesiones, consta de una introducción y de tres partes que se ocupan respectivamente de "Los constitutivos del ente", de "Las propiedades esenciales de lo real" y de "las categorías".

La ontología, concebida a la vez como "ontología real" y como "ontología formal" (p. V), tiene asignada como primera tarea la de "descubrir el ente en su sentido y estructura internos, e. d., destacar la constitución fundamental sólo por la cual y en la cual el ente es posible y con la cual es dado con lógica necesidad" (p. 1). En la faena metafísica no nos movemos nunca en un plano de pura construcción; siempre nos hallamos orientados hacia el objeto de experiencia, en el que está, por otra parte, nuestro punto de partida. Pero por la reflexión filosófica la ontología "retrocede a las razones constitutivas de los objetos, hechos y fenómenos dados en la experiencia, las que a su vez no son ya objetos, hechos y fenómenos de la experiencia sino principios internos de éstos. Y así alcanzados los principios internos de la objetividad, que son lógicamente preordenados a todo objeto, las razones internas a priori de la posibilidad de los fenómenos, los principios sustanciales del ser que predeterminan la unidad, el orden, la riqueza significativa y el finalismo valioso de los fenómenos y de su conocimiento" (ibid).

Para Nink la ontología y la teoría crítica del conocimiento se encuentran íntimamente unidas. "Era un error querer edificar la teoría del conocimiento independientemente de fundamentales cuestiones ontológicas; no

hay ningún pensar metódico crítico y puro antes del conocimiento del ser" (p. 3). En realidad, "los conceptos fundamentales de la teoría del conocimiento y los de la metafísica forman una unidad interna; se hallan en verdad unificados por el concepto del ente y del ente contingente y por la indagación de su intimidad" (ibid. supra). Por eso la filosofía primera es "teoría del conocimiento edificada crítica y sistemáticamente y determinada desde el punto de vista final-normativo por una ontología realizada crítica y sistemáticamente; es retroceso hacia las razones internas del ente y del conocimiento" (ibid.).

El método de la ontología no es el inductivo-comparativo de las ciencias naturales ni el de las matemáticas; mas, ¿en qué consiste precisamente? Por de pronto la ontología comienza con la experiencia y se mantiene siempre en contacto con ella; su método sigue el orden interno del ente empíricamente captado sobre la base del conocimiento naturalmente dado y originariamente sustancial del ente (p. 6). Indaga primero los principios constitutivos internos del ente y, luego, sus propiedades esenciales; por último, muestra que, por qué y cómo la estructura actual-potencial de la sustancia contingente exige para completar a ésta y de modo lógicamente necesario sus accidentes correspondientes, con lo que la dilucidación metafísica del ente se torna teoría de las categorías (ibid.). Puede advertirse que a esta temática tripartita corresponde la articulación principal de la obra.

Previamente al conocimiento propiamente ontológico alumbra el aludido conocimiento naturalmente dado del ser. Esta figura noética que desempeña un papel básico en la ontología del A., es analizada con detenimiento en p. 125-145.

Tal el programa y tal la actitud fundamental con que el A. enfrenta el plan trazado. Con todo, será menester indicar, además, algunos aspectos generales, los más salientes y característicos, para dejar así mejor perfilada, siquiera sea en esbozo, la posición del A.

Sabida es la importancia que para la ontología reviste la teoría de las distinciones de donde arrancan orientaciones decisivas que dan una peculiar configuración a la analítica ontológica. Pues bien, en punto a distinciones el A. hace suya la "distinción formal ex natura rei", la que al comportar la identidad real junto con la distinción formal de los constitutivos del ente, significa en su opinión "un progreso esencial no sólo en la teoría de los universales, sino en general en la metafísica y en la teoría del conocimiento (p. 228-229). Conviene advertir que a pesar de la significación fundamental de la referida distinción en los análisis del ser concreto efectuados por el A., éste en ningún momento se detiene a justificarla. Recurriendo a ella, el A. discierne en la unidad múltiple del ser concreto y siempre dentro de una identidad real los distintos principios constitutivos lógicamente anteriores a su "constitutum": los principios constitutivos de la esencia específica, la esencia específica y la individualidad o singularidad, el individuo y la hecceidad, "este ente" (*Diesesseiende*) y el acto de existir. Por otra parte, la idea de constitución como fundamentación interna, que el A. ha tomado, si bien modificándola sustancialmente, de la filosofía trascendental (p. 2, 14, 16-18, 33, 81) funciona también como un ingrediente doctrinal básico. (Sobre la noción de principio constitutivo: p. 25; nota 22. Sobre el fundamentar mismo: p. 186 sgts.; 193 sgts. Sobre el "Insein" de los principios constitutivos en el ente: p. 20).

Otra doctrina básica que el A. asume y que es vista a la luz de la distinción formal *ex natura rei*, es la distinción en la estructura misma del ente contingente entre potencia y acto (p. 22-31), los que a su vez se hallan teleológicamente conexos. Proyectadas estas vistas fundamentales sobre la analítica del ser concreto, aparece entonces el orden entre los principios constitutivos no sólo como un orden formal sino también como dotado de carácter final, significativo y axiológico. "El problema del ente incluye el problema del valor y del fin" (p. 123). A la dilucidación de este aspecto dedica el A. toda la segunda parte de su obra distribuída en tres secciones: "Unidad del ser (p. 205-248); "Logicidad del ser" (p. 248-302) y "Finitud axiológicamente determinada del ser" (p. 302-425).

Otro rasgo digno de destacarse en la obra que se reseña es el loable esfuerzo del A. por mantenerse lo más cerca posible de la realidad concreta del ente. Fruto de este esfuerzo son los innumerables pasajes en que el A. ilustra sus tesis y análisis con lo que al nivel ontológico acontece en el caso del ente humano; así, mientras por una parte llega la ontología a determinaciones más particulares, por otra cobra la exposición un indudable interés vital.

Fuera imposible en esta breve recensión seguir al A. en los interesantes análisis de su vasta temática, conducidos con notable rigor sistemático y expuestos con una prosa ceñida y clara; abundan en su obra las observaciones penetrantes, sobre todo en las frecuentes alusiones a otras direcciones filosóficas abordadas por lo general con acertada comprensión. Sin embargo, no son siempre felices las interpretaciones de S. Tomás (p. ej.: p. 228-229; 232-233; 96; 97); además, cabe anotar la ausencia de referencias al problema del llamado existencialismo del Aquinate. (Sobre este punto, vid. especialmente p. 96-97). Un Gilson calificaría esta ontología como "esencialista".

En resumen, un libro profundo y de rara perspicuidad que obliga a meditar en diálogo con el A. los más fundamentales problemas de la ontología.

Editó Herder; óptima la impresión del libro.

GUIDO SOAJE RAMOS

SAN TOMMASO D'AQUINO, por *P. Angelo Walz O. P.*, Edizioni Liturgiche, Roma, 1945.

El P. Wals subtitula su obra "Estudios biográficos". Con lo cual expresa el carácter de su trabajo. Sobria, sin concesiones literarias ni psicológicas fuera de las que por sí mismas emanan de los hechos, esta biografía de Sto. Tomás está escrita con un acertado sentido crítico que ya quisiéramos ver reflejado en tantas obras hagiográficas. Por eso, pongamos por ejemplo, si es un "sacro deber" recordar las noticias de la infancia del santo, no hay que olvidar de anotar que lo poco que queda de todo ello está "envuelto en la leyenda". (Así el siempre recordado hecho del papelito del "Ave María", del cual un amigo mío, grafólogo, dice que más bien señala la tenacidad y firmeza del santo que su devoción mariana). Si es menester decir que el interés

movió al padre a enviar al hijo a Montecassino, no será el respeto al santo el que impida afirmar que Landolfo de Aquino ofreció su Tomás a la Abadía, "con la esperanza de procurar de nuevo excelentes relaciones a su familia..."

El relato de la vida fluye, por regla general, sin tropiezos; las referencias a las abundantes fuentes de información no entorpecen y muestran claramente la seriedad de un trabajo hecho con elementos de primer agua. Aunque hubiéramos preferido que ciertas breves discusiones puramente históricas hubiesen sido remitidas a las notas.

Aquí y allá el autor va dejando caer referencias históricas o breves acotaciones que agilizan y prestan interés a la crónica y a los hechos. Así cuando vemos a Sto. Tomás, egresado por razones políticas de Montecassino, estudiando en la universidad napolitana fundada por aquel "demonio" de Federico II. "Stupor mundi et immutator saeculi", el P. W. nos dice que "si de la permanencia en la abadía de Montecassino había llevado las impresiones recibidas de la altura de los montes y de la serenidad de la naturaleza, en la ciudad de Nápoles, situada sobre el golfo partenopeo frente al mar inmenso... recibió las sensaciones de la amplitud y de la profundidad". Cuando vemos al joven de Aquino en el noviciado de los Frailes Predicadores, pese a los descontentos y argucias familiares, de paso nos informamos que, "en el siglo XIII el noviciado era considerado como aplicación inmediata a la vida normal de la orden", cuya formación no "consistía en una especie de retiro espiritual prolongado... sino que pretendía hacer practicar la forma de vida que debía ser la propia hasta la muerte". De donde podemos deducir, por nuestra parte, que ciertos Institutos modernos están volviendo, en su concepción del noviciado, a la idea antigua, cosa que habla en favor suyo. Nova et vetera...

Los tres últimos capítulos: "Il santo dottore", "Gli scritti dell'Aquinate" y "Gloria postuma", son breves referencias para redondear una imagen de contornos eminentemente históricos. Sin ser subrayado de manera especial por el P. W., hay un carácter de la vida del Aquinate que salta fuertemente a la vista: fué, en su época, de una asombrosa "modernidad". Cosa común, por lo demás, en las grandes figuras intelectuales de la historia, que habrán tenido las cualidades o defectos que se quiera menos la ranciedad.

La obra del P. W. ha sido traducida al inglés en EE. UU. y al alemán en Suiza; sería bueno que a la literatura que existe en castellano sobre el Doctor Angélico se añadiera esta biografía que complementaría las obras de Pettit, Chesterton, Maritain y Grabmann.

A. QUARRACINO.

BEGEGNUNG MIT DEM SEIN, por *Helmut Kuhn*, Editorial J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1954.

Helmut Kuhn presenta con este libro "Encuentro con el Ser" un equivalente a su obra anterior "Encuentro con la Nada". Mientras que en ésta se había enfrentado críticamente con la filosofía de la existencia, realiza en aquella obra más reciente, una construcción positiva de su propia filosofía. "Meditaciones para la metafísica de la conciencia", se llama el subtítulo del trabajo; y la tesis fundamental del autor es que la conciencia es el órgano propio del encuentro verdadero del hombre con el ser. En esto está incluida la presuposición, de que la unión de esencia, sostenida por la metafísica clásica, del concepto de ser con el del bien existe realmente. "El orden del ente abarca también la persona humana; él es captado y su sentido es descubierto por la persona existente, la que se inserta al orden por su existencia. Pero la persona también puede oponerse al orden... En la esencia del orden de ser descansa el hecho, de que en la vida se la puede confirmar o falsificar, cumplir o violar. El órgano, por medio del cual la persona descubre el orden violado, es la conciencia. Por lo tanto no unimos artificialmente dos temas heterogéneos, uno metafísico y otro moral, cuando tratamos el "Encuentro con el Ser" en una "Meditación" sobre la conciencia, sino que señalamos una relación fundamentada en los hechos" (p. 4).

La conciencia se nos presenta, según Kuhn, como un órgano de la trascendencia, al cual se impone la percepción de un orden violado por nosotros. "Con eso se ha fijado un parentesco íntimo entre el proceso de conciencia y el proceso filosófico... El fin de ambos sucesos es diferente. El proceso de conciencia está orientado hacia el volver-a-ponerse-en-orden de la persona que pasa por el proceso, éste termina en un estado existencial. El proceso filosófico, en cambio, está orientado hacia la captación del orden: él termina en la comprensión de una realidad, que sobrepasa el estado existencial". (p. 57-8). Pero ambos procesos esencialmente pertenecen uno al otro.

Kuhn concede a la filosofía de la existencia, el mérito de haber librado el encuentro del hombre con el ser de sus vías demasiado racionalistas; aunque no se debe caer en el extremo opuesto. La comprensión del ser por el hombre en la "afirmación ontológica", no es un conocimiento científico en el sentido estricto, porque no podría perder tampoco en su completo desenvolvimiento el carácter de una anticipación mantenida por la creencia y que hay que afirmar siempre de nuevo. "No hay ninguna posibilidad de asegurar por el conocimiento el sentido del ser, contra la cual no podrían surgir dudas fundamentadas. También por la humanidad de la existencia no puede haber tal aseguración irrefutable" (p 67). Pero sería falso abandonarse por eso completamente al subjetivismo existencialista y a su desesperación.

El ser humano está caracterizado justamente por esta tensión. Hay en él dos estructuras fundamentales del devenir espiritual, que se mantienen polarmente una frente a la otra. "A pesar de toda contraposición, ninguna de las dos puede desplegarse sin la otra y solamente juntas logran el equilibrio dinámico de una vida plena. La primera de estas estructuras está caracterizada por el conflicto, la ruptura, la discontinuidad; la segunda al revés, por la construcción planeada en cooperación de todas las fuerzas, por un crecimiento despacio y por la continuidad. Aquí lo dramático, allá

lo épico; en su unión y oposición descansa la plena humanidad, cuyo fruto es por un lado la crisis, por el otro la ascensión". (p. 105).

En esta acentuación de la estructura polar del ser humano, se encuentra un significado esencial, que corresponde al libro de Kuhn en la enfrentación actual entre filosofía de esencia y existencia. Quien quiera comprender con más claridad la situación filosófica de nuestro tiempo, no debería pasar por alto esta obra.

WALTER BRUNING

PSICANALISI E PERSONALITA, por G. Nuttin, Edizioni Paoline, Alba, 1953, 404 páginas.

Como lo advierte su autor en el prólogo (pág. 12), no se trata solamente de una versión al italiano de su libro, sino de una nueva edición de la obra, por las modificaciones de que su texto ha sido objeto. Fué injusta omisión nuestra no habernos ocupado de este libro cuando apareció en lengua francesa (1950). Señalamos ahora su valor esencial. La crítica del psicoanálisis desde el punto de vista de la psicología científica supone una teoría de la personalidad, teoría que debe elaborarse sobre la realidad y los distintos tipos de *necesidades personales*. Esta es la tarea bien realizada en la segunda parte de la obra (pág. 207-315). El libro se completa con un útil índice de materias (pág. 377-397) y una no menos útil y razonada guía bibliográfica (pág. 349-371), especialmente hecha para el lector francés e italiano.

G. BLANCO

PSICOLOGIA EXPERIMENTAL, por La Vaissière-Palmés, E. Subirana S. A. Editor, Barcelona, 1952, 725 páginas.

Hacia 1918 la orientación científico-natural era aún predominante en el campo de la psicología concebida como la ciencia positiva de lo psíquico. Encuadrada en esta dirección, la obra de La Vaissière era un buen libro de texto. Posteriormente, en 1939, el autor creyó actualizar su obra yuxtaponiéndole una segunda parte: *Orientations définitives-Psychologies Profondes*. El libro tenía dos fallas: 1º) su orientación unilateralmente experimentalista; 2º) el no haber repensado los problemas en base a las orientaciones nuevas de la psicología.

Deseábamos que la largamente esperada nueva edición española fuera una refundición de la obra francesa. El Padre Palmés estaba capacitado para esa tarea. No se ha hecho tal cosa. Las adiciones del traductor no quitan al libro su señalada debilidad. Véase, por ejemplo, el capítulo destinado al estudio de la percepción. La obra permanece en su atmósfera de 1918. En la nueva edición se ha suprimido el capítulo sobre psicología animal. La razón aducida exigiría que se podara al libro de otras partes.

G. BLANCO

LA FILOSOFÍA CIENTÍFICA, por *Hans Reichenbach*, traducción de H. Flores Sánchez, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

La filosofía de las ciencias adolece de falta de presentaciones sistemáticas y es por ello que ante título como el presente se arroja uno ávidamente a su lectura, reforzado este interés por el nombre del autor, científico bien conocido.

Pero pronto se siente el lector defraudado y comprende inmediatamente que sólo un olvido momentáneo de las tendencias del autor pudieron haberlo ilusionado. La verdad es que se encuentra con lo que debía haber esperado: una beligerante posición *contra* la filosofía y proposición de *algo* calificado de científico.

Pruebas al canto: comprendemos que Aristóteles y su época (y podríamos prolongarla en este caso hasta fines del siglo pasado) sea algo *difícil* para el científico actual, profundamente impresionado por el dato concreto de su ciencia empírica frente a la busca del fundamento último y general de la filosofía, pero de ahí a despreciar a *todos* los filósofos, como lo hace Reichenbach, media un buen trecho. Y de todos modos lo vedaría, sino otra razón, el debido respeto hacia nuestros progenitores científicos; pues de ellos deriva en última instancia el dominio actual de la ciencia y aún de la técnica. Con razón decía Alcuino que somos como enanos montados en hombros de gigantes.

Unas pocas citas nos darán la razón en este caso concreto. Al hablar el autor de la composición aristotélica de materia y forma y aplicarla al clásico ejemplo de la estatua y el bloque de piedra, dice que, llegar a la conclusión que la forma debe ser algo "sólo puede (lograrse) con ayuda de un uso vago de las palabras. Decir que la forma de la estatua está en la piedra antes de que el escultor la trabaje, quiere decir que podemos distinguir o "ver" dentro del bloque la superficie que será después la misma estatua". ¡Herr Reichenbach, no se trata de cascar el huevo para ver la yema existente ni se adelantó Aristóteles al pretender que con rayos X podría tal vez "verse" la creación artística! ¿No existirá el alma por no hallársela en la autopsia?

Sigue diciendo al respecto que "una figura del lenguaje se ha convertido así en el origen de una disciplina filosófica llamada *Ontología*, que se supone trata de los últimos fundamentos del ser". Admirable prudencia al no abrir juicio definitivo sobre la validez de lo que se ignora. De haber sido consecuente el autor con este criterio nos hubiera privado de su libro...

Y no se crea que éste y otros ataques se dirigen solamente a Aristóteles. De ninguna manera. Nadie se salva de su devastación antifilosófica. Platón sólo ha creado poesía y de ningún modo explicación alguna; a Sócrates no debe tomársele muy en serio en lo que dice sino cómo lo dice y estimula a sus discípulos; le extraña que un matemático tan eminente como Descartes defienda un argumento teológico (perdiendo aquí una buena oportunidad para un serio examen de conciencia); la filosofía de Kant "no tiene nada que decirnos a quienes somos testigos de la física de Einstein y Bohr", etc. Innecesario comentario alguno.

Pero ni aun en terrenos no estrictamente filosóficos deja de ser bastante incomprensible la posición del autor. Así, en el capítulo XXI (La Evolución) nos encontramos con cosas como éstas: "para el observador poco ex-

perimentado parece haber una diferencia intrínseca entre los organismos vivos y la naturaleza inorgánica" (personalmente preferimos ser poco experimentados); "no podríamos decir que un conejillo que almacena provisiones sigue un plan, y nadie se atrevería a decir que una planta lleva a cabo el plan de reproducir la especie cuando deja caer sus semillas a la tierra. Una formulación de esto que evite antropomorfismos debe ser expresada cuidadosamente: las actividades de los organismos vivos presentan un modelo del tipo que los organismos seguirían si actuaran de acuerdo a un plan" (Sí, señor Reichenbach, el conejillo y la planta siguen un plan, aunque no lo sepan, como usted. Cuanto a su explicación de usted ni Pero Grullo la hubiera expuesto mejor). "La casualidad en combinación con la selección produce orden" (*¡Sic!* no es muy científico pero se parece).

En fin, que podríamos seguir acumulando ejemplos, pero serían variaciones sobre el mismo tema. Basten éstos para que nos atrevamos a recomendar al autor una seria lectura de algunos tratados introductorios a la filosofía, que los hay y muy serios. Evitaría así le cayera sobre su cabeza el albertino: *Tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant!*

¿Qué queda a la postre de "La Filosofía Científica?" Una nada entre dos seres; un hueco entre un artículo definido y un adjetivo calificativo.

J. E. BOLZAN

CRONICA

ARGENTINA

Con ocasión del XVI Centenario del nacimiento de San Agustín, el Seminario Mayor San José, Ciudad Eva Perón, en homenaje al Santo Doctor programó dos Ciclos de Conferencias, que se realizaron el 28 de Agosto y el 18 de Septiembre, a cargo, respectivamente, de alumnos de Historia de la Filosofía y de la Academia Teológica San Juan Crisóstomo. XX *Acto de Historia de la Filosofía: Partes fundamentales de la Filosofía de San Agustín.* I) *Verdad y Certeza en San Agustín:* Señor Víctor Zayas; II) *Existencia de la Verdad Subsistente:* Señor José María Montes; III) *La Creación y ejemplaridad divina. El problema del mal;* Señor Alfredo Manfredi; IV) *El mundo espiritual. El Ser y vida propios del hombre; la vida intelectual. La iluminación:* Señor Antonio Maggi; V) *El mundo material. Sensación, vida y materia. Las "racionales seminales":* Señor Juan José Benetti; VI) *El tiempo en S. Agustín:* Señor Cristóbal C. Colacilli; VII) *La moral en San Agustín. Fin, virtud y ley moral:* Señor Gonzalo Becerra; VIII) *El Neoplatonismo Agustiniiano:* Señor Lucio S. Gutiérrez.

Academia San Juan Crisóstomo:

I) *Características de la Teología de San Agustín:* Señor José María Ramos; II) *El misterio del mal en la antropología sobrenatural de S. Agustín:* Nelson R. Viola. III) *El "Gaudium de Veritate" o la vida como amor:* Señor Vicente Osvaldo Ciliberto.

—En la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la U. N. de E. P. el Profesor Doctor José M. de Estrada dió una conferencia el 20 de Agosto acerca de *San Agustín y el problema del tiempo.*

—La profesora de Historia de la Pedagogía de la Universidad de Madrid, Doctora María Angeles Galino Carrillo dió en Buenos Aires el 23 de Agosto una conferencia sobre el tema *Del ente histórico.* El 26 del mismo mes disertó en la Facultad de Humanidades de la U. N. de E. P. acerca de *Una teoría de la cultura.*

—En la Exposición del Libro Católico Francés que se realizó en Eva Perón del 4 al 19 de Septiembre, el viernes 10 del mismo mes habló Monseñor Doctor Octavio Nicolás Derisi sobre el tema *El Tomismo y la filosofía francesa contemporánea.*

—A lo ya informado en nuestra crónica del número anterior de Sa-

piencia, se debe agregar el detalle de la actividad desarrollada entre nosotros por el Prof. M. F. Sciacca: *En Buenos Aires*: 5 coloquios en el Colegio de Estudios Universitarios sobre los temas: *El punto de partida de la Metafísica*, *Mi punto de vista filosófico y Cristianismo y problema social*: Discusiones de Sciacca con Romero, Vasallo, Langfelder, Llambías, Menvielle y Pico. Coloquio en el Instituto Católico de Cultura sobre *Diagnóstico y perspectiva de la cultura occidental*.

En el salón Kraft (Amigos del Libro), conferencia: *Europa sin europeos*. En el Instituto de Estudios Religiosos Superiores conferencia: *La no filosofía del existencialismo cristiano*. En el Centro de Estudios italianos, dos conferencias: *Orientaciones de la filosofía italiana actual* y *La actualidad de Gentile*. En el Seminario Mayor de Villa Devoto, conferencia: *Sacerdote y mundo moderno*. Coloquio libre en la Revista *Imago mundi* y en la Revista *Dinámica social*. En El Salvador, conferencia: *La muerte y la inmortalidad en Miguel de Unamuno*. En la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N. de Buenos Aires, dos conferencias: *Tiempo y libertad*, *Muerte e inmortalidad*. En la Obra Cardenal Ferrari, conferencia: *El moralismo sin moral de Sartre*. En el Colegio San Carlos, conferencia: *La Iglesia y la cultura*.

En Tucumán: 3 conferencias: *San Agustín*, *Civilización y técnica* y *El concepto cristiano del trabajo*. Coloquio libre en la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán.

En Córdoba: 2 conferencias en la Universidad Nacional: *La crítica del hegelianismo*, *Kierkegaard y Hegel*.

En Ciudad Eva Perón: En la F. de H. y C. de la U. N. de Eva Peron, conferencia: *Crítica al concepto marxista de libertad*. En el Semina-

rio Mayor San José, conferencia: *La cuestión social en San Agustín*. En el Colegio-Hogar Universitario Católico de Señoritas, coloquio sobre *La organización de los estudios secundarios en Italia*. En los Cursos de Cultura Católica, conferencia: *Las dos tradiciones de la cultura europea y su unidad fundamental*.

En San Miguel: Conferencia en la Facultad del Colegio Máximo acerca de *Existencialismo Moderno*.

—El 29 de Julio dió comienzo el Padre Castellani, en el Salón del Teatro del Pueblo, a las *Conferencias de Invierno 1954* sobre *Filosofía fundamental* o *La vuelta a los principios*.

—El 18 de octubre inició el profesor Viktor E. Frankl, en el Colegio de Estudios Universitarios, su Curso de 5 conferencias acerca de *La psicoterapia y la angustia en el hombre moderno*.

—El profesor español doctor Juan Rof Carballo disertó el 18 de septiembre en el Consorcio de Médicos Católicos de Buenos Aires acerca de *Fantasia y psicología del yo*. El 30 del mismo mes, en el Salón de la Asociación Patriótica Española se ocupó del tema *El problema del seductor en Kierkegaard, Proust y Rilke*.

—En los meses de agosto, setiembre y octubre el Instituto Católico de Cultura de Buenos Aires, realizó un ciclo de conferencias en homenaje a San Agustín: *San Agustín y la filosofía actual*, por Ismael Quiles S. J.; *El hombre en San Agustín*, por Bruno Ibeas O. S. A.; *San Agustín y la intimidad*, por el doctor Jorge Saurí; *Verdad y Certeza en San Agustín*, por Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi; *San Agustín y el problema del tiempo*, por el Prof. Dr. José Ma-

ría de Estrada; *La Gracia y el libre albedrío en San Agustín*, por Luis Arias O. S. A., *La dialéctica agustiniana frente a la existencia de Dios*, por Mario A. Pinto O. P.; *S. Agustín y Orígenes*, por el Prof. Dr. Gastón Terán; *Religión y ciudad según la mente de San Agustín*, por Antonio Vallejo O. F. M.; *La Pedagogía agustiniana*, por Arsenio Soaje S. D. B.; *El pensamiento político de San Agustín*, por el Prof. Dr. Juan Miguel Bargalló Cirio; *Visión de la historia en San Agustín*, por el Canónigo Luis M. Etcheverry Boneo.

—El Doctor Augusto Battig, disertó en el Ateneo Universitario Católico de Tucumán el 5 de Julio sobre el tema: *La imagen de nuestro tiempo y la entropía*.

—Formando parte del ciclo colectivo que la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán dedica a San Agustín en el 16º centenario de su nacimiento, el Prof. Angel Vasallo de la Universidad de Buenos Aires, disertó, el 2 de octubre pasado, sobre *San Agustín y Descartes*.

El 4 del mismo mes, bajo los auspicios de la Comisión Provincial de Cultura, dictó en la misma ciudad, una conferencia sobre *La ética del Existencialismo*. Fué presentado por el Prof. Manuel Gonzalo Casas.

—En los Cursos de Filosofía Tomista de Tucumán se ha dado un Cursillo en el mes de agosto, sobre el tema: *Dios en la Filosofía y en la Teología*. Dicho Cursillo ha estado a cargo de Fr. Mario Pinto O. P., Doctor Nimio de Anquín y Fr. Alberto Quijano O. P. En el mes de octubre se ha tenido un Cursillo sobre *El hombre en su proyección social*, a cargo de los Dres. W. Goldschmit, Jorge Gray y Miguel Herrera Figueroa, profesores de la Universidad Nacional de Tucumán.

—En la Escuela de Filosofía y Psicología de Mar del Plata, el Profesor Mario J. Ruzzo ha desarrollado un Curso de *Filosofía de la Historia*.

ALEMANIA

Del 25 al 30 de septiembre se ha tenido en Stuttgart el IVº Congreso de la *Sociedad General de Filosofía alemana*, dedicado a la memoria de Schelling († 1854) y de Kant († 1804).

BRASIL

Entre las actividades culturales realizadas el presente año por la Facultad de Filosofía de la P. U. C. de Porto Alegre, debemos destacar los siguientes Cursos y Conferencias: 17 de mayo, conferencia del Prof. Hno. Enrique Justo: *Perfil psíquico-caracterológico de Hitler*; 18 y 19 de agosto, conferencias de Mons. Dr. Octavio N. Derisi: *Las tres conversiones de San Agustín*, *Verdad y Certeza en San Agustín*, *Verdad y Libertad*, *Tomismo y Existencialismo*, *El drama de Europa*; 16 de setiembre, conferencia del Prof. Hno. Paulo Anísio Mosca de Carvalho: *Psicología de la desesperación*; 14 de setiembre, conferencia del Prof. Pbro. Guillermo Blanco: *El problema del maestro en San Agustín y Santo Tomás*; 16 de setiembre, conferencia del Prof. Pbro. Guillermo Blanco: *Nacimiento y crisis de la psicología científica*; 21 de setiembre, conferencia del Prof. Hno. Enrique Justo: *Psicología del Fútbol*. Del día 20 al 30 de mayo, Curso sobre *El problema del conocimiento en Santo Tomás de Aquino*, por el Prof. Alejandro Correia (10 clases). Del 4 al 8 de junio, Cursillo sobre *Contribución a una axiología humana*, por el Prof. Hno. Paulo

Anisio Mosca de Carvalho (3 clases). 20 de agosto, comienzo del Curso sobre *Platonismo*, por el Prof. Hno. Paulo Anisio Mosca de Carvalho (18 clases). 13 al 15 de setiembre, Cursillo del Prof. Pbro. Guillermo Blanco: *Problemas de epistemología de la psicología* (3 clases). Del 16 al 18 de setiembre, Cursillo del Prof. Pbro. Guillermo Blanco: *La noción de inteligencia en psicología científica y filosófica*.

ESTADOS UNIDOS

En el último número de *The Thomist*, Thomas Kevin Connolly publica un importante y erudito estudio sobre la *tertia via* de Santo Tomás, *The Basis of the Third Proof for Existence of God*.

—La *Philosophical Series* de la Universidad de Duquesne anuncia *Truth and Freedom*, de Luois de Raeymaeker. Acaban de publicar la segunda edición de *The Philosophy of Nature* de Andrew G. Van Melsen.

—En un gran volumen, ilustrado con excelentes reproducciones de obras célebres, la *National Gallery* ha publicado el curso profesado por Jacques Maritain en las *Mellow Lectures*, de ese Mueso. Se titula *Creative Intuition in Art and Poetry* y constituye la obra más extensa del filósofo francés, después de *Los grados del saber*.

ITALIA

Las *Edizioni di Storia e Letteratura*, de Roma, han publicado dos volúmenes de investigación histórica, de extraordinario interés para la filo-

sofía de las ciencias: *Zwei Grundprobleme des scholastischen Naturphilosophie. Die Impetustheorie. Das Problem der intensiven Grosse*, y *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, de Anneliese Maier. En el primero estudia la célebre cuestión del aumento (y disminución) intensivo de las cualidades, y la teoría del ímpetu, desde sus fuentes remotas hasta sus últimos epígonos. En el segundo la conocida investigadora traza la historia del problema del "*mixtum*" (combinación química), y de la permanencia en él de los elementos componentes; de la fuerza de gravedad y la caída de los cuerpos en el vacío; de la matematización de las ciencias físicas.

—El último volumen de *Analecta Gregoriana* es la obra del P. Peter Hoenen: *De noetica geometriae*. Estudia el origen del conocimiento geométrico, el problema de la necesidad, el de la exactitud, el de las figuras exactas, la axiomática y su método, la geometría no-euclidiana y la extensión, como materia inteligible.

SUIZA

La revista *Divus Thomas*, de Friburgo, comienza su 68º año de vida con un nuevo nombre y una nueva presentación. En el primer período de su vida se denominó *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*; luego adoptó el título *Divus Thomas*, tomado de una publicación italiana, entonces desaparecida (la actual revista *Divus Thomas* de Piacenza), que pronto tornó a la vida, reclamando su título. El Director Paul Wyser, ha decidido aceptar el reclamo y desde este número se llamará *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*.

INDICE DEL TOMO NOVENO

LA DIRECCIÓN:	<i>Por la libertad a la esclavitud y por el sometimiento a la libertad</i>	3
	<i>Filosofía y Vida</i>	83
	<i>Racionalismo, Empirismo e Intelectualismo</i> ..	163
	<i>Actualidad de San Agustín</i>	243

ARTICULOS

FERNAND VAN STEENBERGHEN:	<i>Reflexiones sobre el principio de causalidad</i> ..	9
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Ubicación metafísica del ser del hombre</i>	20
ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ:	<i>Concepción del hombre en la línea de la esencia</i>	43
ALBERTO CATURELLI:	<i>Donoso Cortés en la Argentina</i>	88
JOSÉ RUBÉN SANABRIA:	<i>¿Existencialismo en San Agustín?</i>	103
WALTER BRÜNING:	<i>La imagen tradicional del hombre en el curso de la Historia de la Filosofía</i>	112
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Verdad y Libertad</i>	169
BENITO R. RAFFO MAGNASCO:	<i>Las concepciones acerca de la ciencia y la necesidad de su coherente integración</i>	182
MANUEL GONZALO CASAS:	<i>Poesía y ser</i>	193
MICHELE F. SCIACCA:	<i>Dialecticidad de la naturaleza humana y su problemática esencial en el pensamiento de San Agustín</i>	246
ALBERTO CATURELLI:	<i>Los grados de perfección del alma según San Agustín</i>	254
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Determinación de la influencia neoplatónica en la formación del pensamiento de San Agustín</i>	272
MANUEL GONZALO CASAS:	<i>Fundamentos de la realidad en San Agustín</i> ..	288

NOTAS Y COMENTARIOS

A. GARCÍA VIEYRA:	<i>Semántica y morfología</i>	56
ARMANDO LEVORATTI:	<i>El misterio del ser</i>	63
REGIS JOLIVET:	<i>El diálogo entre J. P. Sartre y Alberto Camus</i>	119
BELISARIO TELLO:	<i>La esencia del libre albedrío</i>	124
JULIO M. OJEA QUINTANA:	<i>Apuntes sobre el valor y la vigencia del derecho</i>	210
ALMA NOVELLA MARANI:	<i>El pensamiento religioso de León Bloy</i>	295
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Congreso Internacional de Filosofía de S. Paulo</i>	300

BIBLIOGRAFIA

SANTIAGO RAMÍREZ:	<i>Doctrina Política de Santo Tomás</i> (Manuel Gonzalo Casas)	70
ALBERT RIVAUD:	<i>Histoire de la Philosophie</i> (Gustavo Eloy Ponferrada)	72
JOSÉ ENRIQUE MÍGUENS:	<i>El conocimiento de lo social y otros ensayos</i> (Adriano Irala Burgos)	73
ANTONIO LANTRUA:	<i>Gerdil Segismondo, Filósofo e Pedagogo</i> (Juan A. González)	74
S. TOMÁS:	<i>Suma contra los Gentiles</i> (Gustavo E. Ponferrada)	76
LOUIS EUGENE OTIS:	<i>La doctrina de l'evolution</i> (Juan Arquímedes González)	138
VICTOR GARCÍA HOZ:	<i>Cuestiones de filosofía de la educación</i> (Ana María Glera)	141
RAMIS ALONSO:	<i>Don Miguel de Unamuno, Crisis y Critica</i> (Elsa B. Soerensen Silva)	145
FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN:	<i>Dämonen des Willens y Von Dionysos Zu Apollon</i> (Walter Brüning)	148
PAUL WILPERT:	<i>Nicolaus Von Cues: Von Nicht-Anderen de non aliud</i> (Fritz Joachim Von Rintelen)	150
GUSTAVO CORÇAO:	<i>As fronteiras da técnica</i> (J. E. Bolzán)	151
MICHELE F. SCIACCA:	<i>L'Existence de Dieu</i> (Lorenzo La Valle)	222
ALPHONSE DE WAELHENS:	<i>Chemins et impasses de l'ontologie Heideggerienne</i> (O. N. Derisi)	226
JULIÁN MARÍAS:	<i>Idea de la Metafísica</i> (O. N. Derisi)	228
CARLOS PARÍS:	<i>Física y Filosofía</i> (J. E. Bolzán)	229
REGIS JOLIVET et J. P. MAXENCE:	<i>Manuel de Philosophie</i> (G. Blanco)	231
FRIEDRICH W. OEDIGER:	<i>Über Die Bildung der Geistlichen im späten mittelalter</i> (G. E. Ponferrada)	232
ROMÁN PERPIÑÁ:	<i>La crisis de la economía liberal</i> (A. L.)	233
GASPAR NINK:	<i>Ontologie</i> (Guido Soaje Ramos)	307
ANGELO WALZ:	<i>San Tommaso D'Aquino</i> (A. Quarracino)	309
HELMUT KUHN:	<i>Begegnung mit dem Sein</i> (W. Brüning)	311
G. NUTTIN:	<i>Psicoanalisi e Personalità</i> (G. Blanco)	312
LA VAISSIERE-PALMES:	<i>Psicología experimental</i> (G. Blanco)	312
HANS REICHNBACH:	<i>La filosofía científica</i> (J. E. Bolzán)	313

NOTICIAS DE LIBROS 77 y 234

CRONICA 79, 153, 237 y 315

La obra fundamental que faltaba en lengua castellana

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

por Johannes Hirschberger - Prof. de la Universidad de Francfort del Main

Dos tomos de formato 14,4 x 22,2 cm. con un total de más de 1.000 páginas de texto y completos índices y apéndices, especialmente dedicados a la Filosofía española. Encuadernados en rústica o en tela con estampaciones de oro fino y sobrecubierta a dos tintas.

Tomo I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento (528 páginas)

Rústica, m\$.n. 100.— Tela, m\$.n. 125.—

Tomo II: Edad Moderna y Epoca Contemporánea, en preparación.

(Volúmenes 13 y 14 de la Biblioteca Herder)

Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179

T. E. 44-9610

Buenos Aires

LIBRERIA CARLOS LOHLE

NOVEDADES

BROCHARD, V.: Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne	\$ 99.—
MARC, André: Dialectique de l'Agir	„ 120.—
GOLDSCHMIDT, V.: Le Système Stoicien et l'Idée de Temps	„ 45.—
JOLIVET, R.: De Rosmini à Lachelier (Essais de Philosophie comparée)	„ 40.—
MARCEL, Gabriel: Le Déclin de la Sagesse	„ 15.—
GUARDINI, R.: La Puissance	„ 18.—
COPLESTON, F.: A History of Philosophy, vol. I Greece and Rome	„ 63.—
VUILLEMIN, R.: L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne	„ 50.—
TRICOT, A.: La Métaphysique d'Aristote (nouvelle édition) 2 vols.	„ 180.—
HAMELIN: La Théorie de l'Intellect d'après Aristote	„ 27.—
PIROT: Destinée et Valeur (R. Le Senne)	„ 49.—

• Próximamente aparecerá nuestro

Catálogo General de FILOSOFIA

VIAMONTE 795

CASILLA CORREO 3079

T. E. 32-6239

BUENOS AIRES

SAPIENTIA

ofrece a sus subscriptores

Números Atrasados del 1 al 32

Excepto el 1, 10, el 11 y el 15, enteramente agotados

PRECIO DE CADA NUMERO: \$12.-

Señor Subscriptor:

Aproveche esta oportunidad única, antes de que sea demasiado tarde y se hayan agotado otros números que ya escasean. Complete su colección adquiriendo así esta verdadera enciclopedia filosófica que es SAPIENTIA

Dirija su pedido a:

Administrador de SAPIENTIA

Seminario Mayor SAN JOSE

24 - 65 y 66

EVA PERON

F. C. N. G. R.

FILOSOFIA Y VIDA

DE

OCTAVIO N. DERISI

Primer volumen de la colección "Homo Viator"

EDITORIAL SAPIENTIA

Pídalo en las buenas librerías

Los pedidos a la Administración de Sapientia gozan de un 15 % de descuento

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
PARA IGLESIAS

Piedras 515 — T. E. 34-1798
Buenos Aires

REVISTAS PARA EL CLERO

PALESTRA DEL CLERO
Revista quincenal de cultura Eclesiástica.
Año XXXIII

MINISTERIUM VERBI
Revista mensual de predicación. Año XXVIII

Suscripción anual:
Palestra del Clero: Liras 3.000
Ministerium Verbi: Liras 3.000

DIRECCION Y ADMINISTRACION:
Casella Postale 185 - Via Oberdan. 6 C. C. P. n. 4815
ROVIGO - ITALIA

ANTIGUA CASA COSTOYA



CHACABUCO 95 T. E. 34 Defensa 0959

BUENOS AIRES

¿ES USTED AMANTE DE LA
DIVINA PALABRA?

Suscribase a

REVISTA BIBLICA

dirigida por los Padres del Verbo
Divino. Revista única en su género;
útil a los laicos que desean conocer
y apreciar la Sagrada Escritura y
a los sacerdotes para el estudio y
predicación de la palabra de Dios.

Para suscribirse envíe \$ 15.— a
"Revista Bíblica", Editorial Guada-
lupe, Villa Calzada, F. N. G. Roca.